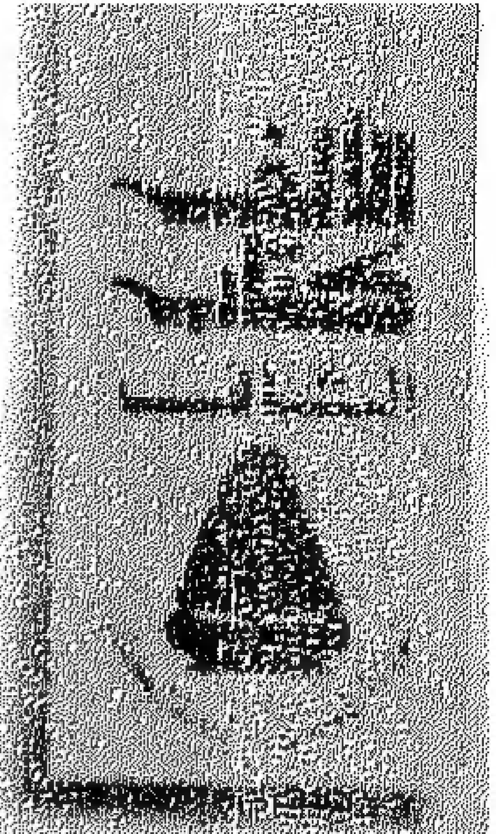


القضاء والقدر

فى فجر الإسلام وضحاه

القرون الثلاثة الاولى



تأليف : و. مونتجمرى وات

ترجمة ودراسة

د. عبدالرحمن عبدالله الشيخ

الألف كتاب الثانى

نافذة على الثقافة العالمية

الإشراف العام

الدكتور/ سمير سرحان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

مدير التحرير

عزت عبد العزيز

سكرتير التحرير

علياء أبو شادى

المشرف الفنى العام

محسنة عطية

القضاء والقدر
فى فجر الإسلام وضحاه
القرون الثلاثة الأولى

تأليف

و. مونتجمرى وات

ترجمة ودراسة

عبد الرحمن عبد الله الشيخ



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٨

الإهـــداء

إلى روح أبي ..

يرحم الله أبي ..

فلا زلت أنهل من علمه

رغم الجامعة .. ورغم الدكتوراه .

د . عبد الرحمن عبد الله الشيخ

الفهـــــــرس

مقـدمه الترجمة العربية

رغم أن الكتاب الـذى بين أيدينـا رسـالة حصـل بها المؤلف على درجة الدكتوراه من جامعة ادنبره العريقة ، الا أن المؤلف كـان حريصا على تبسيط كل معقد ، وتوضيح كل غامض ، كما كان حريصـا على مد الجسور بين الثقافات المختلفة والأديان المختلفة ، وغالباً ما يصل الباحثون من هذا النمط الى ما يؤكد تقارب الأديان وعناق الحضارات ، فهم يتجاوزون كل ما يعوق أبصارهم عن الوصول للنظرة الشاملة .

انه على سبيل المثال ينبه قراءه الى أن قضية القضاء والقدر ليست قصراً على الفكر الاسلامى وانما تعرضت لها كل الأديان ، فهى قضية عامة اذن . وقد واجهها العقل المسيحى او بالأحرى العقل الأوربى بطريقـة حاسمة يلخصها لنا مونتجمرى وات على النحو التالى :

« استطاعة الله سبحانه ، واستطاعة الإنسان تبـدوان كحقيقتين متعارضتين أو متواجهتين أو حتى متكاملتين ، ولا يمكن للانسان فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما ، لكن لا بد أن يعتقد فى صحتهما اى لا بد أن يؤمن أن الله على كل شىء قدير ، وأن يؤمن أيضـا بأن الانسان مسئول عن تصرفاته » .

ويقول وات فى موضع آخر :

« لا نستطيع (فى الغرب) أن نوفق بين سلطة الله المطلقة ومسئولية الانسان نفسه ، لكنه لا بد ان ننظر للأمور من منظور عملى مـن حيث التوفيق الذى يؤدى الى الفعل الصحيح والحياة النشطة المفعمة أخلاقا وقيما » .

وحتى لا ينظر القارىء لهذه القضية باعتبارها قصراً على الفكـر الاسلامى نورد له مثالا ـ وهو ليس المثال الوحيد ـ من الكتاب المقدس ، ففى الرسالة الى مؤمنى روما (فى أعمال الرسل) نقرأ :

« فماذا نقول . ألعل عند الله ظلما . حاشا .(١٥) لأنه يقول لموسى إنى أرحم من أرحم وأتراءف على من أتراءف . (١٦) فاذا ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذى يرحم . (١٧) لأنه يقول الكتاب لفرعون إنى لهذا بعينه اقمتك لكى أظهر فيك قوتى ولكى ينادى باسمى فى كل الأرض . (١٨) فاذا هو يرحم من يشاء ويقسى من يشاء . (١٩) فستقول لى لماذا يلوم بعد . لأن من يقاوم مشيئته . (٢٠) بل من انت أيها الإنسان الذى تجاوب الله . ألعل الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا . (٢١) أم ليس للخزاف سلطان على الطين ان يصنع من كتلة واحده إناء للكرامة وآخر للهوان . (٢٢) فماذا إن كان الله وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتمل بأناة كثيرة آنية غضب مهيأة للهلاك . (٢٣) ولكى يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد . (٢٤) التى أيضاً دعانا نحن إياها ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضاً . (٢٥) كما يقول فى هوشع أيضاً سأدعو الذى لبس شعبى شعبى والتى لبست محبوبة محبوبة . (٢٦) ويكون فى الموضع الذى قيل لهم فيه لستم شعبى أنه هناك يدعون ابناء الله الحى . (٢٧) وأشعيا يصرخ من جهة إسرائيل وان كان عدد بنى إسرائيل كرمل البحر فالبقية ستخلص . (٢٨) لأنه متمم أمر وقاض بالبر . لأن الرب يصنع أمراً مقضياً به على الأرض . (٢٩) وكما سبق أشعيا فقال لولا ان رب الجنود أبقى لنا نسلا لصرنا مثل سدوم وشابهنا عمورة » (*) .

مسألة القضاء والقدر اذن تعرضت لها الأديان السماوية الثلاثة ، بل ولا بد ان الأديان غير السماوية قد تعرضت لها على نحو أو آخر ، وحتى لا تطول هذه المقدمة اكثر مما هو مقدر لها نكتفى بما نقلناه عن (أعمال الرسل) كمثال .

لكن الاسلام النقى — فيما يرى مونتجمرى وات — قد نقل الفكرة عن القضاء والقدر نقلة حضارية مهمة ، فقد كانت فكرة (الأيام) أو (الزمان) أو (الدهر) أو (القدر) قبل الاسلام تمثل الأمور وكأنها فى أيد عابثة تخبط « خبط عشواء » فتصيب هذا بالخير وتصيب هذا بالشر دون قواعد او ضوابط ، فلما جاء الاسلام جعل الأمور تسير وفقا لارادة حكيم عليم ، عادل رحيم ، سميع بصير ، مقدر مدبر ... الخ

(*) من رسالة القديس بولس الى أهل روما ، الأصحاح التاسع من الآية ١٤ الى الآية ٣٠ .

ويدهش مونتجمرى وات أن هذه النقلة لم تحظ بالاهتمام الكافى من الباحثين المسلمين والأوربيين على سواء .

ويرى وات — ونرى معه — ان الروح العامة للقرآن الكريم تحمل الانسان مسئولية عمله مع عدم اغفال لطف الله ورحمته وهدايته ، كما يرى أن ما ورد فى بعض الأحاديث النبوية الشريفه من تسدد فى نزع المسئولية من يد الانسان وجعله كريشة فى مهب سلطة قادره متحكمة لا تترك له قرارا ، ولا رأيا ، بعضها فى الواقع موضوع أى منسوب كذبا الى رسول الله ﷺ ، وبعضها الآخر قد أسىء فهمه وتفسيره ، ورأى وات فى بعض هده الأحاديث الموضوعة امتداداً لفكرة الجبر فى الجاهلية . وقد يختلف معه بعض القراء ؛ لكننا آثرنا ايراد افكاره كما هى خاصة أنه ليس باحثا يحركه الهوى أو الغرض ، كما أنه من المطلوب أن نعرف وجهات نظر الآخرين ، لكن أفكار وات هذه تحفزنا لبعض الاستطرادات لمزيد من التوضيح .

مفكره (الجبر) أو قيام الله سبحانه بكل الاعمال ليس المنوطه به فحسب (أى التى اناطها سبحانه بذاته) وانما قيامه بأعمال الانسان نفسه ، هى فى الأساس فكره تبناها رجال الدين اليهود ، ونستأذن القارىء — لمرة واحدة — فى أن نستشهد فى هذا الصدد بآية قرآنية كريمة ، على أن يكون اعتمادنا بعد ذلك على مسيرة التاريخ (**قالوا يا موسى انا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها ، فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون**) سورة (المائدة) الآية ٢٤ .

وظل اليهود قرونا عديده يعتقدون أن الرب « سيحرق كل أعداء اليهود » « وسيغرقهم فى بحور الدم » وأنه سيفعل ذلك بمفرده ، أما هم فيتفرغون لجمع المال وأما اعادة (الهيكل) فتلك مهمة الرب ، .. وظلت تلك هى رؤية اليهودى لفترات طويلة ، غير أن ظروفاً تاريخية استجدت جعلت مجموعة من اليهود تتبنى فكرة الصهيونية العملية ، أى عدم الاكتفاء بالاعتماد السلبى على الرب وانما معاونته — ان صح التعبير — فى تحقيق هدفه الذى هو أيضاً هدف اسرائيل فى اعتقادهم ، وهكذا بدأ اليهود فى تخصيص جزء من أموالهم لشراء الأرض وتكوين الكتائب المسلحة وتوسيع العلاقات السياسية والاقتصادية بالقوى العظمى .. الخ ، وكان الانتقال الى مرحلة الصهيونية العملية ما هو

فى حقيقة الأمر الا انتقالا من فكره (الجبر) السلبية اليهودية الى فكرة القضاء والقدر بأبعادها الخصبة فى الفكر الاسلامى ، ولم يكن صدفة — فيما نرى — ان الانتقال الى مرحلة الصهيونية العملية التى تزاوج بين وعود العهد القديم (التوراة) والجهد البشرى اليهودى ، قد تم بعد المد الاسلامى المذهل فى شرق أوربا (على يد العثمانيين) والذى كان فى جانب منه (وليس فى كل جوانبه) رد فعل على خروج المسلمين من الأندلس ، وما كان اليهود ليستطيعوا البقاء دون حماية اسلامية ، وما كانت اسبانيا المسيحية الوليدة لتقبل وجودهم ، فانتقل جانب كبير من هؤلاء اليهود الى الأناضول ، وعمل بعضهم فى بلاط السلاطين ، وفى الأساطيل الاسلامية ، وفى صناعة الأسلحة وتجارتها ، ودخل بعضهم الإسلام عن اقتناع أو تظاهر .. لقد اضطر اليهود بعد طردهم من الأندلس — إذن — لتحطيم الجيتو اليهودى تحطيماً جزئياً ، واندمجوا فى العالم الاسلامى ، اندماجا جزئيا ، وتفاعلوا مع الحياة فيه تفاعلا نسبيا .. وقد أدى هذا الى تأثرهم بفكرة القضاء والقدر عند المسلمين تأثرا عمليا — ان صح هذا التعبير — ، فقد كان احتكاكهم بالتراث الفكرى الاسلامى احتكاكا عميقا منذ البداية لكن هذا كان على مستوى الدراسة أو على المستوى النظرى رغم وجودهم فى وسط اسلامى ، فالوجود المشترك فى مكان واحد مهما كان ضيقاً لا يعنى بالضروره تفاعلا كاملا ، وتبادلا كاملا للقيم والأفكار ، بل ان هذا التفاعل والتبادل يمكن أن يكون عميقا رغم التباعد المكانى . اذن ، لقد كان اخراج اليهود من الأندلس وانتقالهم الى رحاب الدولة العثمانية مرحلة مهمة فى مجال تأثرهم بأهم قضية فكرية مؤثرة فى حياة الشعوب وهى قضية القضاء والقدر ، لذا فيمكننا القول بوضوح كامل ان التحول عن فكرة الجبرية السلبية والاعتماد السلبى على الرب (سبحانه) عند اليهود كان تأثيراً اسلامياً، ونمخض عن ذلك أيضا أخطر فكرة هددت السلام فى منطقتنا العربية ، وهى فكرة الصهيونية العملية .

لكن الشىء الغريب أنه فى الوقت الذى انتقلت فيه فكرة القضاء والقدر بمعناها الاسلامى الخصب الى اليهود ، بما فى الفكرة من مزايا ، انتقلت الى عالمنا الاسلامى فكرة الجبر بمعناها اليهودى السلبى الى

حد ما ، وحاول البعض عندنا تفريغ فكره القضاء والقدر الاسلاميـة الخصبة من كل المزايا . انه تبادل ثقافى ، كان مضرا لجانب ومفيداً لجانب آخر ، وسيتضح من ثنايا هذه الدراسة ضروره التنبه لمثل هذا التبادل خاصة فى ظل سياسات انفتاحية ، أو سياسات تطبيعية ، أو فى ظـل نمو وسائل الاتصال بشكل كبير استحال معه الانغلاق ، أو منع أفكار الآخرين من التسلل .

لقد تعامل (وات) مع الأفكار التى يتناولها : فكرة القضاء والقدر، بما تنطوى عليه من فكرة (الرزق) ، (والأجل) ، (والاستطاعـة البشرية) ، (وارادة الله) و (مشيئته) ... الخ كأسلحة من الوزن الثقيل تستخدم لتطوير المجتمعات والنهوض بها ، ومواجهة الأعداء بها ومن خلالها ، ولم يتعامل معها أبداً كقضايا أكاديمية خالصه يمكن الوصول فيها الى نتائج حاسمة أو حقائق مجرده .

دعنى أكون أكثر وضوحاً فأقول اننى كما فهمت كتاب (وات) الماثل بين يدى القارىء ، أرى أنه قد حسم موقفـه منذ البدايـة فى الصفحات الأولى التى أوردنا قبساً منها فى مقدمتنا تلـك ، فذكـر أن **العقل البشرى فى هذه المرحلة من التطـور** لا يستطيـع أن يوائم بين مفردات هذه القضية (القضاء والقدر) وانما المطلوب هـو كيفيـة استخدامها وتصويبها نحو الهدف لتحقيق خيـر المجتمعـات ، وليس المقصود هو الوصول الى الحقيقة المجردة ، وغاية الجهد هو ازالـة الضباب الذى أقامه البعض حول فكره أو أخرى لأسباب غير تنويرية ، وهو ما سنوضح جانبا منه فى هذه الدراسة (المقدمة) ، وسنبدأ بربط (وات) بين الأفكار وحوادث التاريخ .

الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ المسئولية البشرية فى قضية القضاء والقدر

مع ظهور الاسلام كان التركيز على أن « القضاء والقدر ، خيره وشره من الله سبحانه » وكان هذا كما سبق القول نقلة مهمة أشرنا اليها آنفا (وسنعرض لها مرة أخرى بعد ذلك) ، لكن جماعة من المسلمين راعهم

ما حدث أثناء الفتنة الكبرى وبعدها . راعهم مقتل على بن أبى طالب ، وراعهم قبل ذلك مقتل عثمان ، وراعهم ما فعل الأمويون لتثبيت أركان الدولة ، بصرف النظر عن الأسباب الموضوعية التى دفعت الأمويين لفعل كثير مما رأته هذه الجماعة ظلما ، فكان من رأى هذه الجماعة أن ما حدث هو « مسئوليه الانسان » وليس « مسئولية الله سبحانه » ، وان ما حدث (شر) والله « لا يفعل الشر » فهى اذن مسئولية الانسان. لقد كان المنادون بمسئولية الانسان مناوئين ادن للحكم الأموى ، أو على الأقل نظر اليهم الحكام الأمويون كمناوئين لهم ، فقد كان المنطق الدينى فى الشارع فى البلاد الاسلامية ، أن الحسين قد مات بقدره بعد أن استوفى أجله ولو لم يكن قد قتل لمات فى الوقت نفسه الذى قتل فيه ، ومن قتلهم الحجاج بن يوسف الثقفى ماتوا بآجالهم أى أن القتل لم يعجل بموتهم ، وكان الرد المألوف اذا قيل ان السلطة قد قتلت فلاناً هو « لقد قتله الله » أى أنه مات بأجله أو بقدره .. الخ ، فاذا بجماعة تظهر لتنسب القتل الى القاتل . انها اذن حركة سياسية مناهضة للدولة فى ذلك الوقت .

لقد ظهر معبد بن عبد الله الجهنى وقال بالقضاء والقدر خيره وشره من العبد (الانسان) وراح ينشر فكره ويبرهن عليه ، فأمر عبد الله ابن مروان فى سنة ٨٠ هـ بالقبض عليه وامر بقتله فقتل وصلب فى دمشق، وليس أدل على البعد السياسى للفكرة فى ذلك الوقت من أن معبدا هذا كان يقول بأن الخلافة تصلح فى غير قريش ، وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها (*) .

واعداء دولة قد تبناهم دولة أخرى ، ومناوئو حاكم قد يحتضنهم الحاكم الجديد فيكونون أنصاره ..

وهذا أحد أسباب وصول المعتزلة — القائلين بالمسئوليه البشرية أو أن القدر بخيره وشره من الانسان — الى مكانة مرموقة فى ظل الدولة

(*) تاريخ الطبرى ، حوادث سنة ٨٠ هـ / وانظر أيضاً المقدمة التى كتبها محمد محيى الدين عبد الحميد لكتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى .

العباسية ، ورغم أنهم بدوا وهم فى (المعارضه) منافحين عن حق الانسان فى تقرير مصيره ، فانهم عند وصولهم (للسلطة) لم يكونوا كذلك ، وكانوا عصا السلطة لضرب كل من خالفهم فى الرأى . ويضرب (وات) فى كتابه هذا على رءوس الباحثين الغربيين الذين يعتبرون المعتزله كالمفكرين الليبراليين فى الغرب .

الظروف التاريخية للتركيز على مبدأ الجبر (القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه)

يرى (وات) — ونرى معه — أن مبدأ الجبر المنطوى على مبدأ الهيمنة الالهية الكاملة على مسيرة الأحداث ونزع الفعل الحقيقى من الانسان نزعاً تاما — لم يكن دائما فى مرحلة من المراحل قرين انهيار المسلمين ، أو انهيار دولة الاسلام ، بل ان هذا المبدأ كان منذ البداية يمثل رأى أهل السنة ، ويضيف (وات) انه لا يدرى على وجه التحديد ، متى أصبح هذا الرأى مناقضا للمذهب السنى او متى عارضه أهل السنة .

لكن هذا المبدأ الخطير (مبدأ الجبر المطلق أو مبدأ القضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه وتعالى) يحتاج الى تربة مناسبة ليؤدى لنتائج ايجابية ، وهو فى الوقت نفسه ، إذا أسىء فهمه ، يمكن أن يكون أساس كل تخلف وانهيار ، ولنتابع ذلك منذ البداية :

فبعد وفاة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ اجتمع المهاجرون والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة كما هو معروف ، وكان هناك من نادى بأن يكون من المهاجرين أمير ومن الأنصار أمير ، وكان هناك من نادى بمبايعة سعد بن عبادة لجهوده وفضله وكان من الأنصار . وتداول المجتمعون وجرى الاستشهاد بأحاديث الرسول ﷺ التى كان لها الدور الأكبر فيما يبدو فى ترجيح كفة أبى بكر ، فسارع عمر بن الخطاب فبايع ابا بكر وبايعه الباقون ، كل ذلك معروف مطروق ، لكننا نريد التوقف عند عبارة قالها أحد الحضور بعد مبايعة أبى بكر . لقد قال : « لقد قتلتم سعد بن عبادة » ويقصد أن سعدا كان يريد الخلافة لنفسه وأنتم حرمتموه منها ، فكان الجواب الذى ردده من حضر : « لا .. لقد قتله الله » ولبس

المقصود هنا سب سعد بن عبادة فهو صحابى جليل صاحب فضل ، لكن المقصود أن « هذه هى ارادة الله » وأننا لم نفعل شيئا ولكن الله هو الذى فعل ، وأننا لم نبعد سعدا عن الخلافه ، لكن الله أبعده .. لقد بذل المهاجرون والأنصار كل جهدهم فى الاختيار والتدقيق ومراعاه الحق (وفقا لمقتضيات العصر) وحاول كل واحد منهم أن يتجرد بقدر الامكان من مصالحه الشخصية والقبليه ، فلما وصلوا الى قرار اعتقدوا أن هذا هو ما يريده الله . من الواضح اذن أن فكرة القضاء والقدر من الله ، أو فكره الجبر لم تمنع الحاضرين من بذل كل الجهد وتحرى الحقيقه فلما وصلوا لما وصلوا اليه نسبوه الى الله سبحانه وتعالى . ولما بدأت حركه الفتوح الاسلامية كان هناك يقين دينى ان بلاد الفرس والروم ستخضع للحكم الاسلامى ، بل لقد حدد رسول الله ﷺ فى حديث معروف مواقيت الحج لمن يأتى من مصر « وما يليها » ومن يأتى من الشام وما يليها ، ومن يأتى من اليمن وما يليها ومن يأتى من العراق وما يليها ، ولم تكن كل هذه المناطق وما يليها قد أسلمت بعد ، واذا أضفنا لذلك الآيات القرآنية المبشره بالنصر ، اتضح لنا أن الجندى المقاتل كان متأكدا من النصر . انه بالنسبة له قدر محتوم . انه جبر .. انه قضاء وقدر من الله .. انه قرار تم اتخاذه وانتهى الأمر ، لكن هذا المعنى وهذا اليقين جعله يعتنى بتسليح نفسه والتدرب على فنون القتال ، ويقدم غير هياب ولا وجل .. انه لم يقل لنبيه أو لخليفته اذهب أنت وربك فقاتلا .. كان الايمان بالجبر إذن غير متعارض مع تقدير الانسان لمسئوليته البشرية .

قلنا فى دراسات سابقة ، ان الفكرة بمفردها لا تكفى ، بل ولا يصح دراستها بمعزل عن البشر ولا يمكن دراسة البشر بمعزل عن ظروفهم التاريخية . لقد حدث فى فترة من فترات التاريخ أن اعتمدت الحكومات (خاصة منذ اواخر الدولة الأموية) على الأسرى والعبيد فى تولى المناصب وادارة شئون الدولة ، وفى أعمال الخدمة وباشر بعضهم الزراعة والتجارة نيابة عن سادتهم وانتشروا انتشارا كبيرا . وقد أثرت هذه التركيبة البشرية فى الانحراف بفكرة القضاء والقدر من الله سبحانه وتعالى انحرافا خطيرا قربها من فكرة القدر الجاهلية . فالاسير يتم أسره ، والرقيق يتم استرقاقه ، لأسباب غير واضحة ، وغير مسببة ، ويتم بيع الرقيق ، وكل واحد وحظه ، فهذا يشتريه أمير ، وهذا

يشتريه حفيد ، وهذه الجاريه تذهب لقصر السلطان ، وهذه يستريها تاجر رقيق الحال ، وتتشعب بهم أو بهن مسارب الحياه . فهذه تصبح معززة مكرمه مخصصة للعشق والدلال ، وهذه لادارة الرحى وغسل الفلال .. وفي ظل هذه الظروف غير المعقولة ارتدت فكرة الجبر أو القضاء والقدر لمعناها الجاهلى ، وترك هذا أثره حتى في اللغة المتداولة « ونقدرون فتضحك الأقدار » ، « قدر أعمى » ، « الأيام السوداء » وتتبدل التعابير وفقا لمفردات البيئة لكن المعنى واحد : « نهارك كوبيا » يوم أن كان القلم الكوبيا هو الشائع وهو قلم كتابته زرقاء تزداد زرقة عند لعقها .. الخ . وساعدت هذه التركيبة الاجتماعية على تقبل الأمر الواقع كما هو فلا مجال لتفسيره تفسيرا معقولا .. وكل هذا كما قلنا ، وكما سنقول يتنافى مع المفهوم الاسلامى للقضاء والقدر وهو مفهوم خصب .

★ ★ ★

لكن في ظروف أخرى نجد المؤمنين بالقضاء والقدر من الله (الجبر) يتخذون مواقف أخرى تحكمها التركيبة الاجتماعية والظروف ، فهم لا يتخذون المبادرة الثورية من ناحيتهم أى لا يجنحون الى التغيير ، ولا يتحركون الا في اللحظة الأخيره عندما تظهر بوضوح شديد بوادر انهيار النظام القائم أو الوضع القائم ، ومن هنا فان أهل الجبر لم يتحركوا ضد الدولة الأموية الا في أواخرها عندما ظهرت بوضوح بوادر سقوطها ، فقد ظهر جهم بن صفوان في أواخر القرن الأول للهجرة بترمذ وبلاد المشرق ، وأعلن انه لا فعل على الحقيقة إلا لله وحده وانه هو الفاعل وان الناس انما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس .. وقد أعلن جهم خروجه على الدولة الأموية سنة ١٢٨ هـ أى قبيل سقوطها النهائي بقليل ، بعد أن استشعر أنها ستسقط فعلا حتى لو لم يثر عليها ، أو بعد أن استشعر أن الله قد أراد بالفعل سقوطها أو انه سبحانه قد أمر بازالتها ، فالجبرى لا يأخذ المبادرة . وانما يتحسس التيار ويسير معه ، الجبرى لا يثور ولا يغير الا اذا أحس ان التغيير قادم لا ريب فيه سواء اشترك هو في تغييره أم لا . الجبرى يعوم فوق سطح التيار ويتحسس اتجاهه .. ولا يقاومه .. وهذا يفسر أن المجتمعات التى تعمقت فيها جذور الجبر

لم تشهد ثورات ذات طابع دموى أو حتى شعبى واضح بأخذ زمام المبادرة ، وانما يأتى التحرك الشعبى متأخراً شيئاً ما « واذا وقع الثور كترت سكاكينه » لأنه وقع بالفعل أى أتاه قدره أو أن الله سبحانه « عاوز كده » فلا بأس من أن نحقق ارادة الله التى تأكدنا من حدوثها ، او ظهرت بوادرها . ولم يتحرك الفلاحون المصريون ضد الاقطاع (رغم محاولات بعض المؤرخين تجذير ثورة ٢٣ يوليو كثورة شعبية بتجميع بعض حالات التمرد ضد الاقطاع قبل الثورة) رغم جهود ثورة ٢٣ يوليو لدفعهم لذلك دفعا وبث الحماس فيهم وتعميق احساسهم بالاعتداد بالنفس ، ولم يبدأ التحرك النسبى الا بعد أن تمت مصادرة أراضى الاقطاعيين ، وتوزيعها ، وحتى هذه اللحظة أيضاً ظل الفلّاح شاكا فى « ارادة الله » ، حتى اتضح أن هؤلاء الاقطاعيين قد تعرضوا للاهانات فعلا ، وتم سجن بعضهم فعلا ، وقبض على بعضهم فعلا وطافت ببعضهم سيارات الثورة فى القرية والمدينة ليرى الناس هذا الباشا وهو مكبل اليدين .. ساعتها ، وساعتها فقط آمن الفلاح « ان تلك هى ارادة الله الجديدة » وانه قد حان الوقت فرفع عقيرته بلعن الاقطاعى ، وكانت حنجرته مضطربة فى أول الأمر ، ثم سرعان ما اتسعت ، ثم سرعان ما تقمصته شخصية الاقطاعي الذى هتف ضده فى وقت من الأوقات . فالجبرى لا يضرب الثور الا اذا سقط ! .

نعود الى جهم بن صفوان الذى لم يثر على الدولة الأموية الا وهى تسقط فخرج مع الحارث بن سريج ورفضا خلافة مروان بن محمد ، لكن سلم بن أحوز أمير شرطة بنى أمية قتله ، وهكذا يبدو أن ما كان قد استشعره جهم هو نهايته هو لا نهاية بنى أمية .

الدليل الانثروبولوجى فى البحوث التاريخية :

شىء غريب أن يقر المؤرخون أن الحاضر ما هو الا نتيجة تفاعلات الماضى ، ثم ينكرون بعد ذلك أن الحاضر يحمل الماضى فى طياته ، بما يستتبع ذلك من ضرورة البحث عن أدلة لتوثيق الحدث التاريخى بين ثنايا الحاضر الذى نعيشه ، مع أن بعض المؤرخين المسلمين قد استخدموا — على نحو ما — هذا الدليل لكن بشكل غير متطور .

فمن المعروف أن عبد الله بن سبأ اليهودى المتحول للاسلام قد ركز دعوته فى مصر بعد الفتنة الكبرى وأثناءها ونادى بأن عليا عليه السلام اله ، أو أنه هو الله ، وأنه سيعود مرة أخرى ليملأ الدنيا عدلا ، وأن عليا فى السحاب ، والرعد صوته والبرق سوطه ... الخ والذى يهمنا فى كل هذا الخلط والكذب أن أحد المؤرخين المتأخرين زار القاهرة فى زمن تأخر عن أيام ابن سبأ بقرون ، فوجد الأطفال (أطفال القاهره) يجرون فى الشوارع والحارات عند هطول المطر ، وهم يصيحون فرحين : (يا بركة على زود) اى المزيد من المطر يا على . قال الشريف الجرجانى فى كتابه التعريفات : (قال ابو احمد غفر الله له ولوالديه : ولا أدرى من اين جاء اطفال القاهرة بهذا الكلام ، ولست أراه فى غير القاهرة) (*).

وفى الريف القصى سمع المترجم من يدعو ببركة على أو بعلى نفسه عند رفع حمل ثقيل .. اذن هذا التراث الشعبى الحى دليل حاسم على صحة ما روته المراجع عن دور عبد الله بن سبأ اليهودى فى الفتنة الكبرى، ودليل على دوره فى نشر العقائد الفاسدة فى مصر خاصة .

ونحن نقرأ فى الكتاب المترجم الذى بين أيدينا وفى كتب الكلام والتوحيد ، فصولا طوالا عن ماهية الله سبحانه وصفاته ، وباستثناء طائفة واحدة تمسكت بظاهر النص القرآنى ، فان كل المحاولات الأخرى غير علمية بالمرة ، فلا أحد قد رأى الله سبحانه حتى يصفه ، وهو سبحانه لم يعط سره لأحد ، فليس أمامنا اذن الا الأخذ بظواهر النصوص، اى ان نقول ان له يداً (بلا كيف ولا تشبيه) وله عيناً (بلا كيف ولا تشبيه) وانه هو (كما وصف نفسه) ، الى آخر ما يتردد على السنة أهل السنة ، لكن الذى يهمنا فى هذا السياق أن الخلاف حول صفات الله سبحانه وماهيته مازال كامنا فى كلام الناس الذى يرددونه بلا وعى منهم وهو يقدم لنا دليلا آخر على صحة الدليل الأنثروبولوجى فى البحوث التاريخية ، وسنضرب بعض الأمثلة .

من المعروف أن المعتزلة ينفون صفات الله سبحانه ، فعلم الله عندهم هو الله وقدرة الله هى الله وكرم الله هو الله ... الخ .

(*) انظر حاشية محمد محيى الدين عبد الحميد . ص ٨٦ فى مقالات الاسلاميين ج ١ .

بينما يؤمن آخرون بأن لله سبحانه صفات ، وما يهمنا هنا هو أننا نسمع الباعة ، خاصة من يوزعون بضائعهم فى الصباح الباكر ، ينبهون على بضائعهم بتعابير متنوعة . فبائع الفول الذى يجوب منطقة الهرم بعد الفجر ينادى بصوت جهير : « يا كريم » وارتبط هذا النداء بوصوله او بوصول الفول ، لكن بائع البليلة الذى ينادى فى وقت لا يتأخر كثيرا عن نداء بائع الفول يهتف بصوت جهير : « يا كـرم الله » .. وكنت ابتسم وأنا اتقلب فى فراشى احيانا وأقول لنفسى ان بائع الفول من أهل السنة : فهو يخاطب الذات الالهية ككيان واحد بجوهرها وصفاتها وهو ما تعرض له بعض علماء الكلام بأنه أمعان فى توحيد الله (توحيد الذات وتوحيد الصفات) ، أما بائع البليلة فهو يخاطب صفة واحـدة مـن صفاته ولا نقول يخاطبه بصفة واحدة من صفاته ، وانما يخاطب صفة ، وكان المعتزلة يقولون ان علم الله هو الله ، وقدرة الله هى الله وكرم الله هو الله.. وأنكر عليهم معارضوهم هذا القول واعتبروه تعددا .. ليس هذا على أية حال هو البحر الذى أسبح فيه ، فلهذا المجال رجال أقدر منى على السباحة فيه ، لكننى كنت أبتسم عند سماع بائع البليلة وهو ينادى (يا كرم الله) واقول فى نفسى : هذا الرجل من المعتزلة . ومن المؤكد أن هذين البائعين لا علم لهما بالفرق بين النداءين ، ولكنه تراث تناقلوه جيلا بعد جيل ليكون دليلا معاصراً على ما كان . والطريف أننى سألت واحداً من الباعة ينادى (يا كرم الله) : لماذا لا يقول يا الله مباشرة أو يا كريم فرد رداً فى الغاية من الغرابة ؛ مما يدل على أن هذه الخلافات الكلامية لازالت كامنة بل وموجهة . لقد قال : أنا انادي كرمه فقط فهو ما يلزمنى ، ولو ناديته كله أى قلت (يا الله) فاننى لا اضمن فلله غضب وكراهية وسخط .. الخ وأنا لا أحتاج الا للكرم فقط ، فأدركت أن لأهل السنة حقاً فى مواجهة الفكر المعتزلى فى أحيان كثيرة ، وقلت فى نفسى لا حول ولا قوة الا بالله .

انهـا دعـوة اذن للباحثين والدارسـين فى التـراث الشـعبى والأنثروبولوجيا الثقافية لتقصى هذه الأمور ، فهى أفكار مهمة وحاكمة ، فهم الأعمق دراسة والأكثر شبابا وامكانات مما يعينهم على جمع هذه المأثورات وتحليلها .

الاقتصاد فى الاعتقــاد :

ذكرنا فى اكثر من موضع فى هذه المقدمة (الدراسة) أن هدفنا هو تتبع تأثير الأفكار على المجتمع الاسلامى عامة ، والمجتمع المصرى خاصة من خلال ضرب الأمثلة ومعرفة النتائج العملية المترتبة على الأفكار ، وليس هدفنا ــ كما سبق القول ــ مجرد التناول الأكاديمى للفــرق والمذاهب الاسلامية ، وتحقيق معقولها ومنقولها ، وتوثيقها والدفــاع عن بعضها ومهاجمة ما سواها ، فكل هذه الأمور عرض لها أساتذه متخصصون فى الفلسفة عامة والفلسفة الاسلامية خاصة ، وفى تاريخ الفرق والمذاهب والأديان ، كما تناولها بعضهم فى سـياق الحركــة الفكرية عامة . وكنت أتمنى أن يتناولها أساتذة الاجتماع والأنثروبولوجيا، باعتبارهم أولى الناس بنتاجها العملى ، كمــا كنت أتمنى أن يتناولهــا اختصاصيون فى علم الاجتماع التاريخى الذى يهتم بتفاعل الأفكار مــع المجتمع ؛ مما يجعلها فى النهاية تصيغ أهدافه على نحــو لا شعــورى وتوجهه وجهة بناءة أو غير بناءه .

وقد تناول مونتجمرى وات فى كتابه هذا مجموعتين كبيرتين لكل منهما موقف فكرى مواجه للموقف الفكرى للمجموعة الأخرى : مجموعــة تقول بأن الانسان مسئول عن عمله والأخرى تقول انه غــير مسئول ، ولم يكن المنطلق لكلتا الطائفتين منطلقاً فكرياً أو أكاديمياً خالصــاً ، وانما زكى كل اتجاه من هذين الاتجاهين مصلحة أو هدف ، سياسة أو اقتصاد او سياسة واقتصاد معا .

وقد تعرضنا فى غير موضع فى هذه الدراسة لذلك ، أما هنا فسنعرض لمسألة منهجية ، فالمبالغة حتى فى المنهج ، تؤدى الى آثار اجتماعية ، وقد يكمن أيضاً وراء المنهج هدف اقتصادى أو هدف سياسى أو كلاهما . فاعتماد المعتزلة على التفكير المجرد أو العقل والأدلة المنطقية وانكارهم للأصول التراثية أو النصوص المنقولة من أحاديث وغيرها ، ومبالغتهم فى ذلك ، كان يمكن أن يؤدى الى تفريغ الأمة من هويتها ، كما كان من الممكن أن يتحول الاسلام على أيديهم الى معادلات رياضية ومسائــل مجردة أو نظرية من النظريات ؛ فتنتهى الفائدة اذا بطلت النظرية أو تتهاوى

اذا تهاوت الأفكار بفعل التقــدم العلمى الذى يثبت اليــوم ما كـــان مرفوضاً بالأمس أو العكس .

كما أن انكار العقل انكارا تاما والتوقف أمام النصوص وفهمها فهما منقوصاً مرتبطا بفهم السلف يؤدى يقينا الى التحجر والبــلادة ، بل لقد أدى التحجر الى التمسك بشكليــات حتى فى الملبس انتهت دواعيهــا الجغرافية ، فالبدوى فى شبه الجزيرة العربية كان يرخى جانبا مــن عمامته على قفــاه حتى لا تلسعه — أى قفاه — الشمس المحرقــة ، فلم يرخى بعض المسلمين جانبا من عمائمهم لتتدلى على أقفيتهم فى تركيا — مثلا — مع أن الجو بارد وليس من شمس تلسع أقفيتهم ، ومسألــة ارخاء العمامة أو عدم ارخائها مسألة لا تهمنا فى حد ذاتها ، وانما لم نرد منها الا مجرد ضرب المثل .

وفى كل مراحل التاريخ الاسلامى ، وجد مثل هذا التطرف فى «المنهج» او المبالغة فى الطريقة ، كما وجد — دائما — من يتنبه لهذا . فقد ظهر أبو الحسن الأشعرى وكان شافعى المذهب ، ومحمد الماتريدى وكــان حنفى المذهب ، ليعلمانا بوضوح أن لا تناقض بين الفقه وعلم الكلام أو لا تناقض بين الأخذ بطريقة الاستشهاد بالنصوص وطريقة اخضــاع الفكرة للعقل ، وحتى لو وجد تناقض فلا بد من بحث عن طريق للتوفيق ، فالجدل والمنطق وتحكيم العقل والرجوع للنصوص كلها معــاً من ألزم الأمور للخروج بفهم قويم للدين ، وقد رأى الأشــعرى — وكذلــك الماتريدى — أنه يمكن أن يكون المرء فقيها ومتكلما فى الوقت نفسه . أى فقيها ومفكراً أو فقيها وفيلسوفا . وقد أعجب هــذا الاتجــاه الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فى كتابه المعروف (الاقتصاد فى الاعتقاد) الذى جعلنــا عنوانه عنوانا لهذه الفترة فقال : « لا معاندة بين الشرع المنقــول ، والحق المعقول ، وأن الواجب المحتوم فى قواعــد الاعتقاد ، ملازمــة الاقتصاد .. » (١) .

ومع أن الغزالى نفسه قد خرج فى بعض الأحيان عن مبدأ الاقتصاد فى الاعتقاد ، الا أنه ينبهنا لأهمية هذا المبدأ .

(١) الغزالى ، أبو حامد الاقتصاد فى الاعتقاد ، دمشق ١٩٦٩ ، ص ٦٩ .

بقى القول إن المتطرفين أو المبالغين فى منج دون منهج ، يمكن تقسيمهم الى عدة فئات :

الفئة الأولى : هى الفئة المغرضة أو ذات الغرض أو ذات الهدف ، وهى على وعى كامل بالنتائج العملية أو السياسيه لما تقول به ، وقد يكون فرد — أو مجموعة أفراد من هذه الفئة — هو المؤسس للفرقة أو المذهب أو الفكرة .

الفئة الثانية : هى الفئة التى تأخذ مثل هذه الأفكار النظرية مأخذ الجد ؛ بصرف النظر عن النتائج السياسية أو العملية المترتبة عليها ويمكن أن نطلق على هذه الفئة اسم الفئة الأكاديمية أو الكتبية أو النظرية ، وغالبا ما يتصف أفراد هذه الفئة بحسن النية وقصر النظر ، وقد يكون أحد أفراد هذه الفئة هو المؤسس للنظرية أو الفكرة أو المذهب ، لكنه أبداً لا يكون قائده الحقيقى اذ سرعان ما يتلقف القيادة واحد من الفئة الأولى ، فيحرك المجموعة ظاهراً وباطنا ، أو باطنا فقط تاركا الظاهر لهذا الفقيه الساذج أو هذا (العالم) قصير النظر .

الفئة الثالثة : ويمثلون الأغلبية المنقادة التى تصدق أنها تتنازع مع الفرق الأخرى لأسباب دينية حقيقية ، وتصدق أنها فعلا تناضل من أجل الدين الصحيح .

الجنس وتوجيه العقائد لفكرة التكفير :

لعل كبار السن لازالوا يتذكرون أن خطباء الجمعة فى الريف والذين كانوا يقرأون نصوص خطب من مطبوعات صفراء أو ينقلونها من مخطوطات ، كانوا يرددون فى الخطبة الثانية جملة أدعية منها طلب النصر على الأعداء بأن يجعل الله « أموالهم وذراريهم ونساءهم غنيمة للمسلمين » ، والحق إن الخطيب كان يركز فى النطق على « نساءهم » بأن يمد الألف مدا غير معتاد ، ويملأ فمه بالحروف ملء شوق ورغبة ، والحق أقول أيضاً ان (آمين) التى كان يرددها المصلون عقب هذا الدعاء كانت أشد عمقاً وأكثر حماسا من (آمين) التى كانوا يرددونها عقب الأدعية الأخرى ، على أن الأدعية الأخرى كانت تشتمل على مقومات حقيقية للنصر ، مثل : « اللهم أمدنا بعون من عندك » ، « اللهم

ارفع مقتك وغضبك عنا » ، « اللهم لا نسلط علينا بذنوبنا من لا يخافك ولا يرحمنا » ، « اللهم أيدنا بالحق وأيد الحق بنا » ... أو توجيهات مفيدة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوه .. » .. الخ وكان هذا فى الواقع امتداداً لظواهر وجدت فى تاريخ اديان ، ولم تكن حدثا طارئا ، فالرغبة فى الحصول على « نساء » الآخرين « وأموالهم » رغبة حرمتها كل الأديان ؛ لكن الانسان لم يعدم حيلة للتخلص الشكلى من هذا التحريم وذلك « بتكفير » الآخرين ، فيستحل بذلك « نساءهم » ، وان كان من عشاق الصبية الصغار استحل بذلك « ذراريهم » . لذلك قد يدهش القارىء المعاصر اذا علم أن قضايا كثيرة قد أثيرت على شاكلة هل أطفال الكفار كفار ؟ وكانت الاجابة بنعم أحيانا . وهل يجوز قتل أطفال الكفار باعتبارهم كفاراً ؟ وكانت الاجابة بنعم احياناً ، وشغل موضوع عذاب الأطفال أو احساسهم بالألم صفحات طوالا من كتب علم الكلام وارتبطت القضية بعدل الله سبحانه ، فكيف يلقون العذاب فى الدنيا ؟ فمن قائل انهم لا يحسون الما على الحقيقة ، ومن قائل انما يعذبهم الله عقابا لآبائهم . وثار سؤال آخر عن الآخرة ، فهل يدخل الله الأطفال جهنم باثم آبائهم ؟ وهل يخلدهم فى النار ؟ ... الخ . ومثل هذه الأسئلة فيما نرى لا تصدر عن فطرة سليمة ، وتفكير قويم خال من العوج ، وانما نلمح وراءها فكرة « الاستحلال » والرغبة فى « استعباد » أبناء الأعداء.

نحن اذن ازاء أفكار وجهت السلوك وحركته ، أو افكار تم ابتداعها لتبرير سلوك قائم . ولا نراها مجرد افكار نظرية أو دينية أو لاهوتية .

وغالبا ما كان الهوى أو الغرض ، يغلب الفكرة أو يزيحها جانبا اذا تعارضت معه ، فالمعروف مثلا أن الخوارج كانوا يرون الناس سواسية ويرون أنه ليس من الضرورى ان يكون الامام قرشيا ، وساووا — نظريا — بين العبد الأسود والعربى القبلى الصميم ، لكن عندما تزوجت امرأة يمنية ترى رأى الخوارج من رجل من الموالى كان هو أيضاً على مذهب الخوارج ، « قال لها اهل بيتها : فضحتنا ، فأنكرت دلك ، فلما اتى زوجها قالت له : ان أهل بيتى وبنى عمى قد بلغهم أمرى وقد عيرونى ، وأنا خائفة أن اكره على تزويج بعضهم .. فاما أن تهاجر الى عسكر نافع بن الأزرق (ليحمينا) واما أن تخبئنى حيث

شئت ، واما أن تخلى سبيلى ، فأخلى سبيلها » (*) وتنتج عن الموقف من هذه المرأه آراء مختلفـــه .

وعندما نقرأ فى كتب أصحاب المذاهب والفـــرق أن فرقـــه خرجت لمحاربة الكفار ، فالمقصود هنا « المخالفون لهم فى الرأى » حتى لو كانوا من الفرقة نفسها ، ومن هنا كان المطلوب هو الحصول على « نسائهم ومتاعهم » . نقرأ فى مقالات الاسلاميين أن خلافات كلامية نشأت بسبب أن ابن نجدة (مؤسس مذهب النجدات أو النجدية وهو مذهب خارجى) استولى مع جماعته على عدد من نساء مخالفيهم فى الرأى من أهـــل القطيف ، « فنكحوهن قبل أن يقسمن » أى قبل أن يذهب بهن الى أبيه « فالمفروض ان يذهب بهن الى ابيه أولا ، ثم يقوم أبوه بقسمتهن عـــلى الناكحين .. ونشأ عن هذا مبدأ كلامى مهم استغرق صفحـــات بـــل وفصولا من كتب علم الكلام . ذلك أن ابن نجـــدة اعتذر لأبيه بأنه « لم يكن يعلم الحكم » فنكح هو وأصحابه « بحسن نية » . فعذرهم نجـــده « بجهالتهم » واختلف أتباع نجدة وعاب بعضهم على نجدة مسامحة ابنه ، وهكذا ظهر « مذهب » جديد ، ومجال جديد للخلاف شغل فصولا من كتب علم الكلام ، ونحاول هنا ربطه بالمجتمـــع الاســـلامى والأفكـــار السائدة فيه .

العـــذر بالجهـــالات :

استخدم « وات » وغيره من المستشرقين الكاتبين بالانجليزيه الكلمة Ignorance كمقابل للمصطلح الكلامى « الجهالة » . لكن هذه الكلمة الانجليزية لا يمكن أن تعبر عن المقصود المركب لهذا المصطلح الذى عقدت الأهواء والأغراض معناه البسيط ، ففى مرحلـــة البســاطـــة الأولى أو الوضوح الأول لم يشهد الاسلام مشكلة (الجهالة) أو قضية (الجهالة)، بمعنى أنه لم يكن هناك تعارض بين دعوة الانسان للعلم والمعرفـــة ، ورفع الحرج عن الجاهل ، فقد كان المسلم يتحرى (مثلا) غـــروب الشمس فى رمضان ليتناول طعام الافطار ، ولم يفكر أحـــد فى دخـــول منزله واغلاق النوافذ ليتطل أمام الله بأنه انما افطر ظنا منه أن وقت المغرب قد حان . لم تكن هناك مشكلة أو تناقض بين الدعوة للعلم ، والعذر بالجهل « والقول بأن الأعمال بالنيات . لكن بمرور الوقت اصبح

(*) مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .

موضوع (الجهالة) هذا موضوعا كلاميا شغل الناس ، بل وسرى وسال فى نسيج مجتمعات الشرق ، فأصبح يعمل — على نحو خفى كامن — على هدم خطط محو الأمية ، وهدم الاتجاه للتعليم خاصة التعليم الدينى المتطور ، وبالتحديد ما يتعلق بالحلال والحرام ..

ولا زلت اذكر رجلا من ((ألبو كمال) وهى منطقة فى أقصى الشمال بين سوريا والعراق ، وكان يعمل فراشا فى المصلحة التى كنت أعمل بها فى الكويت منذ حوالى عشرين عاما ، فقد اتى الى هذا الرجل ، وراح يحكى عن مغامراته مع احدى قريباته وكانت فيما أذكر من المحارم، وبعد أن سمعته حاولت أن أقول له حكم الشرع وأحدثه — بلطف تسديد — عن الحلال والحرام ، لكنه تعلل بسبب شكلى ليقوم .. وفى مرات كثيرة كنت أحاول أن أسمعه حكم الشرع ، فكان يتهرب من السماع ، وانتهزت فرصة وأحضرت كتابا فى الفقه ورحت أقرأ ، فلما علم أنه كتاب فقه ، قام ولم يرغب السماع .. وانتهزت فرصة لأسأله : لماذا كلما أردت أن أقول لك الحلال والحرام لم ترد السماع ؟ قال بوضوح كامل : « لأقول لربى يوم القيامة اننى لم أكن أعلم ... » .. وفهمت بعد ذلك ومن يسلك مسلكه يسمعون التسابيح الدينية ، والأذكار التى تمجد الذات الالهية ، ويتغنون بصفات محمد ﷺ ، لكنهم اذا بدأ الحديث عن الحلال والحرام أغلقوا التليفزيون أو الراديو ، أو تشاغلوا بالتسبيح ان كان الخطيب يخطب قبل اقامة صلاة الجمعة .. وكان هذا أمراً غريبا جداً بالنسبة لى ، الى أن دارت الأيام وربطت بين ذلك وفكرة (العذر بالجهالة) التى احتلت مكانا كبيرا فى الفكر الكلامى .. ورحت أتابع آثار الفكرة فى أماكن أخرى ، فوجدت أن الفلاح المصرى لا يفتأ يكرر بأنه (لا يقرأ ولا يكتب) اذا مثل أمام الشرطة او المحكمة لأى أمر كان ، بل ويكرر جملة قد يكون من الفطرة السليمة الا يكررها وهى (أنا راجل جاهل يا بيه !) وأن كان لديه شىء من الحياء قال : (لا مؤاخذه ، أنا راجل جاهل) .. انه العذر بالجهالة ، وهى قضية كلامية قديمة أساسها أن ابن (نجدة) وأصحابه نكحوا نساء أعدائهم دون قسمة عادلة على الناكحين ، لكن القضية لم تنته وظلت فاعلة مؤثرة فى نسيج المجتمعات الشرقية . وفى المنطقة الغربية والجنوبية فى المملكة العربية السعودية لازالوا يقولون (ما ادرى ، ترفع قدرى) .

ويفضل القرويون فى مصر — حتى الآن — جلسات الذكر والتسبيح، على جلسات التعريف بالحلال والحرام ..

حقيقة ان القانون الوضعى يعد ذلك نص على أن الجهل بالقانون لا يعفى من المسئولية ، لكنه هنا يتحدث عن المسئولية القانونية .. وحقيقة الأمر أن معظم مسلكيات البشر لا يمكن أن يطولها القانون الوضعى ، فنصف وقتنا تقريبا فى بيوت مغلقة ، وجزء كبير من النصف الآخر لا يمكن أن يتسلل اليه القانون . وتبقى فكرة « الجهالة » فكرة فاعلة مسيطرة تمتد وتتشعب فى حاضرنا ومستقبلنا كما امتدت جذورها فى ماضينا .. ليست دراسة قضايا القضاء والقدر وما يتشعب منها من قضايا (الرزق) و (الأجل) و (الجهالة) و (الختم) و (التوفيق) ... الخ قضايا اكاديمية نظرية لا يتعدى مكانها قاعات الدرس ، وانما هى كما تكرر فى أكثر من فقرة فى هذه الدراسة — قضايا حية .

فقد اتسعت فكرة العدل الالهى اتساعاً كبيراً خرجت بها عن كل فطرة سليمة ، وكذلك اتسعت فكرة المساواة ، فقد رفض الخوارج أن تقتصر الامامة على قريش وانما قد يكون الامام قرشيا أو غير قرشى ... والى هنا والأمر مقبول ، لكن بعض طوائفهم خرجت عن نطاق المعقول فقالت بامامة المرأة فى الحكم وفى الصلاة ، وهم الشبيبية أو أصحاب شبيب النجرانى ، ويعرفون أيضاً « بأصحاب السؤال » أو « أهل السؤال » . وذكر البغدادى فى كتابه (الفرق بين الفرق) ان شبيبا النجرانى هذا كان يعرف بأبى الصحارى ، وأن الشبيبية يعرفون أيضا بالصالحية نسبة إلى صالح بن مسرح الخارجى .. وكان شبيب خارجا زمن خلافة عبد الملك بن مروان . وله مواجهات عسكرية عنيفة مع الحجاج بن يوسف الثقفى ، وقد انفرد الشبيبية بجواز إمامة المرأة وجواز خلافتها ، وقد استخلف شبيب هذا أمة غزالة (جعلها خليفة من بعده) ، وقد دخلت غزالة (هناك رواية أنها زوجته وليست أمه) الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصلت الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت فى الركعة الأولى سورة البقرة ، وقرأت فى الركعة الثانية سورة آل عمران . قال الذهبى فى كتابه (تاريخ الاسلام) : « كانت امرأته غزالة من الشجاعة والفروسية بالموضع العظيم . هرب الحجاج منها وهى على رأس جيشها ، فعيره بعض الناس بقوله :

أســـد على وفى الحـروب نعـامة
فتخاء تنفـر مـن صـفير الصـــافر
هـلا بـرزت الى غزالـة فى الوغى
بل كـان قلبك فى جناحى طـائر (*)

الوضـــع ساجـــدا :

من ذلك يتضح ان الناس — فى احوال كثيرة — عمدوا الى تكييف الدين مع عاداتهم الأولى ، لا تكييف عاداتهم مع الدين واخضاعها لــه ، فمنطقة نجران عرفت النظام الأمومى ، اى الانتماء بشكل اساسى للأم ، لتصبح المرأة (الأم) فى احوال كثيرة هى (شيخ) الجماعة او القبيلة ، فلما جاء الاسلام وهو نظام أبوى ، وان كان لا ينكر حق المرأة . استحل شبيب وامثاله امامة المرأة ، ولا بد أن غزالة هذه كانت امرأة عجوزا ، فلم يكن ثمة خوف من الصلاة وراءها ، لكن طبيعة الأمور الا يصلى الناس خلف امام امرأة ، فاذا كان هذا مقبولا وهى فى الوضع واقفاً فكيف يقبل وهى فى الوضع مائلا او ساجدا . ان هذا بطبيعة الحال أدعى بالمصلين لنسيان ربهم .. وهل الصلاة الا نوع من ذكر الله والتبتل اليه ؟!

القتـــل والمـــوت :

شغل علماء الكلام المسلمون أنفسهم ردحاً طويلا من الزمن بالفرق بين « القتل » و « الموت » ، وهل هما أمر واحـــد أم لا . وقد يدهش القارىء من اثارة مثل هذه القضية وربما اعتبرها غير جديرة بالاثارة . والحقيقة أنها قضية مهمة لا زالت فاعلة فى العقل الاسلامى ، والعقل الشرقى عامة ؛ لارتباطها بقضية القضاء والقدر ، وبالتحـــديد بقضية « الأجل » . ويستخدم المستشرقون الذين يكتبون بالانجليزية الكلمـــة Term كمقابل للأجـل . والواقع أن ألفـاظ كل لغات العـالم لا يمكن أن تكون مقابلا للفظ « الأجل » المقصود هنـــا ، فمثل هـــذه الكـلمات (الأجل ، والرزق .. الخ) تحوطها معان غامضة ومفاهيم مبهمة وتشع منها اشـعاعات ربما كانت ذات طابع صوفى ، دعنا نقول انه ربما كان جانب كبير من هذا الغموض والابهام بفعل فاعل ، وبتخطيط المفكرين

(★) هذه النقول عن شبيب من مقـالات الاسـلاميين حـ ١ ، ص ١٩٢ ، تاريخ الاسلام للذهبى .

الذين كانوا يعملون فى حضن السلطة. فقد طرحت المسأله على هذا النحو : **هــل كان القتيل ــ لو لم يقتل ــ سيموت ؟** وبصياغة أخرى : **هــل حقيقة أنه من لم يمت بالسيف مات بغيره ، فالأسباب قــد تعــددت والموت واحد ؟ ام ان القاتل قد اعتدى على « الأجل » الذى حدده الله للمقتول ، وانه كان يمكن أن يعيش هذا المقتول لو لم يعتد القاتل على « ارادة الله » بتحديد الأجل ، وانه لذلك كان القتل من الكبائر التى لا عقاب لها الا دخول جهنم** (ان كان بغير نفس أو فساد فى الأرض) .

هذه المسألة اختلفت فيها الآراء اختلافا شديدا ، وكان هناك اتجاه ــ لعله هو الاتجاه الشعبى ــ أن « القتل » غير « الموت » .. وان من قتل لم يستوف اجله الذى حدده الله له .. **وهذا يفسر لنا ما يتردد فى الريف وغير الريف من ان المقتول يظل يحوم فى المكان الذى قتل فيه .. بل ان الوهم ليتجسد عندهم ؛ حتى انهم ليسمعون طرقه على الباب ، ويرونه يمشى فى ضوء القمر ، ويسمعون وقع أقدامه وهو يتردد على السلم أو فوق السطح أو تحت الشجرة ، ويرون شبحــه متمــددا فى الظل فى مكانه الأثير قبل أن يموت .. بل ويحكم الجيران اغلاق مساكنهم خوفا من دخول شبح القتيل** . ماذا يعنى هذا كله ؟ إنه نوع من الرفض الشعبى لتصرف القاتل .. ورفض ــ وصل الى حد التجسد ــ لاعتدائه على الأجل الذى حدده الله .. ان هذا الشعور الجمعى القوى ــ الذى وصل الى حد الرؤية بالعين والسمع بالأذن ــ يريد أن يقول ان الله سبحانه قد هزم القاتل ، **فها هو المقتول ما زال بيننا** ولن تصعد روحه الى بارئها الا فى الوقت الذى حدده الله (لا القاتل) .. وقد شهــد التاريخ الاسلامى عمليات قتل واسعة النطاق ، وتمت فى غالبها باسم الدين أو تحت ستاره ، ومن الطبيعى ان يكون للجانب الأقوى النصيب الأوفر فى قتل الخارجين عليه ، ولما كان هؤلاء الخارجون يحملون أيضا لواء الدين ، ومن الصعب تكفيرهم فلنقل اذن ان آجالهم قد حانت ، أو انها ارادة الله ، أو انهم لو لم يموتوا بالسيف لماتوا بغيره ، فأجلهم قــد حان ولا محالة ، (والله) هو الذى يحدد الأجل ، **ومعنى هذا أن الله هو** الذى قتلهم ، وليس معاوية بن أبى سفيان أو أبو جعفر المنصور (مثلا) .

ويمتلىء الريف فى مصر وغير مصر ، بأشباح وأرواح خلقها اللاشعور الجمعى ، بعدد القتلى الذين لا زالت حكايات قتلهم تروى .. وهى كما قلنا اعتراض جسده اللاشعور الجمعى على التسوية بين القتل والموت ، وهى قضية كلامية قديمة ، أثارها الأشعرى وغيره .

ولأن التراث الدينى السابق على الاسلام (الفرعونى والمسيحى) يرى ان الروح عند خروجها تأخذ شكل جسد صاحبها ، لذا فاذا قتل قتيل رآه البعض (أو رأى روحه) تخرج من الأرض فى مكان مقتله : الراس أولا ، ثم الصدر ، وهكذا تصعد شيئا فشيئا حتى يستوى (أو تستوى) قائما على قدميه ويبدأ فى الحركة الى حيث يريد .. بما يصاحب هذه الروايات من رعب مهول .

الـرزق :

يستخدم «وات» وغيره ممن يكتبون بالانجليزية الكلمة Sustenance كمقابل للرزق ، لكننا كما قلنا عند الحديث عن الأجل — لا يمكن أن يوجد مقابل لكلمة الرزق بالمفهوم الاسلامى فى أية لغة كانت ، وكان « وات » على وعى كامل بذلك . فاستخدامه للكلمة Sustenance لا يمكن الا ان يكون على سبيل التجاوز أو على سبيل التبسيط الشديد ، فالرزق ، وفقا للاستخدام الشائع للفظ — لا يعنى مجرد الدخل ، ولا هو نتيجة مؤكدة لعمل ، ولا هو ثواب يقينى لجهد ، ويفرق الفكر السائد بين الدخل والرزق ، فقد يحصل الانسان على مبلغ من المال ثم يضيع منه ليجده شخص آخر ، ثم هل يمكن أن يرزق الله الانسان حراما ؟ ام ان هذا يستحيل على الله سبحانه ؟ وما سرقه اللص من مال هل هو رزقه ! ..

وهكذا يتضح أن لكلمة « الرزق » أبعاداً غامضة ومفاهيم مبهمة ، أو دعنا نقول — كما قلنا عند حديثنا عن الأجل — أن هناك من أراد الغموض لهذا اللفظ ، وراحت أجيال المستفيدين تضيف للكلمة ابهاما وهيولا جيلا بعد جيل . فهى غالبا ما تستخدم للتعمية على مصادر الثروة غير المعروفة أو غير المعلنة ، فالأبيات الشعرية ذات المذاق الشعبى التى يكتبها كثيرون فى المقاهى والمحلات ، هى كلمات حق يراد بها — غالبا — باطل .

ملك الملوك اذا وهب لا تسألن عن السبب
الله يعطى من يشاء قف على حد الأدب

يعنى لا تقل من اين لك هذا ! رغم أنه مبدأ اسلامى صريح ، كما انها رفض قاطع لاعتراض المصطفى ﷺ على جامع الزكاة (جابى

الضرائب) الذى قال : « هذا لكم وهذا أهدى الى » وقال له عليه الصلاه والسلام معترضاً : « هلا قعدت فى بيت أبيك وأمك ، فانظر هل يهدى اليك أم لا » وهى كلمات قوية لو صيغت بعامية هذه الأيام لكان لها وقع صعب على الأذن والفؤاد . ولم يقل أحد ان مبدأ « من اين لك هذا ! » أو قول الرسول ﷺ ، يناقض آيات القرآن الكريم التى تؤكد أن الله يرزق من يشاء بغير حساب . لقد كان الاسلام فى بساطته الأولى ! لكن بمرور الوقت زاد الغموض والابهام والهيولى حول كلمة الرزق ، أو كما قلنا كان ذلك بفعل فاعل .. فأصبح ذلك ستارا لأموال مكدسه ليس لتكديسها سبب واضح وأصبح ذلك ستاراً لأموال غير نظيفة : من تجارة مخدرات ، أو تجارة سلاح أو تجارة رقيق أبيض ... الخ وأصبحت شعارا لعمولات وأموال لا يقابلها عمل حقيقى .. الخ ففى كل هذه الأحوال تتردد عبارات مثل « أرزاق » و « الله يرزق من يشاء» و « ملك الملوك اذا وهب » وغيرها لتخرس المتسائل : من اين هذا !

لقد كانت هناك أسباب سياسية واقتصادية اذن كامنة وراء ادخال موضوع « الرزق » فى مسألة القضاء والقدر التى شغلت المسلمين ردحاً طويلا من الزمن ، ولا تزال .

فكرة « القبول » :

ولا يبعد عن ذلك فكرة « القبول » أو « حب الناس » لشخص ما أو « تقبلهم » له بشكل غيبى (لا شعورى) . فقد استطاع الاعلام الحديث — الى حد كبير — فك لغز القبول بترويج صورة شخص ما . وبذلك حلت أجهزة الاعلام الرهيبة فى التحكم فى فكرة القبول محل ما كان يعزى دائما الى الله سبحانه وتعالى ، فمن أحبه الله « حبب فيه خلقه » كما يقول المثل العامى ، واذا أحب الله عبداً أمر الناس بحبه « ان الله يحب فلانا فأحبوه » (*) لكن الحق يقال ان أجهزة الاعلام تفشل كثيراً فى تحسين الصورة القبيحة وتلميع ما انطفأ ، وتنشيط ما خمل .. لكنها — على أية حال — نجحت فى هز الأقوال المأثورة التى مؤداها أن من احبه الله جعل الناس تحبه . مما يقتضى صحة العكس

(*) صحيح البخارى .

ايضا ، بمعنى أن من أحبه الناس أحبه الله ... لقد أصبح كثير مما كان يعزى الى الله سبحانه ـ تعالى الله علوا كبيرا ـ صناعة بشرية خفية . لكن الله دائما هو العدل المطلق ، وفى النهاية لا يصح الا الصحيح .

جهاز للأفكار الحاكمة :

يحدثنا مونتجمرى وات أن « الجبرية » أو « الحتمية » أو « الضروره » التى لا فكاك منها لمسيرة الأحداث ، كانت بالفعل تشكل مجموعة الأفكار التى تبدو مقبولة فى المجتمع الاسلامى الأول اى طوال القرن الأول للهجرة تقريبا أى خلال مائة عام من ظهور الدعوة الاسلامية ، وانهما كانت تشكل أفكار السنة . وانه لا يدرى الظروف التى أدت الى اعادة النظر فى مثل هذه الأفكار ووضعها موضع التمحيص بعد ذلك لدرجة اتهام بعض أصحابها بالمروق عن الاسلام ، ولدرجة خروج أفكار أخرى من فكرة الجبر هذه .

ثم نعود لنعرض لما توقف عنده مونتجمرى وات وهو الظروف التاريخية التى أدت لاعادة النظر فى مبدأ (الحتم) أو (الجبر) ، فنقول انه بعد أن وصلت موجة الفتح الأولى الى مداها ، وغمرت الثروة والفضة والذهب بيوت الفاتحين الأوائل والعرب المسلمين والمسلمين الأوائل من غير العرب ، جنح فريق كبير منهم الى الدعة والهدوء بل وتركوا العمل ، وراح عدد منهم يبحث عن الملذات أو يعيش على أمجاد الماضى ، وهنا بدأت تظهر الجوانب السلبية لفكرة « الحتم » أو الجبر ، أو أن « الأمور مقدرة سلفا » . ليس غريبا اذن أن تظهر أفكار المعتزلة عن المسئولية البشرية وعن (عدل) الله فى هذه المرحلة التالية ، وليس صدفة أن يظهر الأشعرى والماتريدى فى مرحلة ثالثة للتوفيق بين منهج المعتزلة ممثلا فى الجدل وتحكيم العقل .. الخ ومنهج الفقهاء الذين يعتمدون على النصوص الدينية من قرآن وحديث .. فتطور مسألة الجبر والاختيار أو حرية الارادة والمسئولية البشرية من ناحية وقضاء الله وقدره من ناحية ثانية ، مرتبط ارتباطا حقيقيا بتطور المجتمع الاسلامى

منذ هبة الفتوح الأولى حتى مرحلة الدعة والاختلاف فى العصر العباسى الثانى ، فقد تم توظيف فكرة (الجبر) فى المرحلة الأولى ، اذ لاحظ وات أن الاتجاه العام فى الأحاديث النبوية هو أن الأمور مسيره بقــدر الهى لا فكاك منه . بينما زاوج القرآن الكريم بين الجبر والاختيار بل لقد ركز على فكرة المسئولبة البشرية .

واذا كان ما ذكرناه آنفا يمثل مبلا لأثر فكره (الجبر) أو (الحتم) على حركة التاريخ فى منطقة أساسية من العالم هى العالم الاسلامى ، ويبين اثرها ابضا على سلوكيات المجتمع ونظرته للأمــور ، **فإن هناك تجربة أخرى شهدها التاريخ الحديث تم فيها توظيف فكرة (الجبر) أو (الحتم)** الذى لا فكاك منه ، مع اختلاف المنطلق النظرى والنهاية فى الحالتين . فرغم أن كارل ماركس قد ألبس نظرينه لبوساً علمياً ، الا انه أيضاً قد أضفى عليها طابعا دينيا باضافة فكرة الحتمية ، لقد سلــك الرجل الطريق نفسه الذى سلكه الأنبياء مع فارق واحد وهو أن الأنبياء قد تلقوا من الله وحيا ، أما هو — أى ماركس — فقد أحل ما أسماه (حركة التاريخ) محل الله سبحانه وتعالى ، وجعل مصدر (الحتم) أو (الجبر) أو (التسيير) هو حركة التاريخ التى لا بد أن يتحــقق (العدل) من خلالها بسيطرة الطبقة العاملة (المنتجة) على الطبقــات الاخرى التى تستولى على فائض القيمة ، واجتاحت هده الفكرة العالم كله وانتشرت انتشار النار فى الهشيم وهددت حضارات مستقرة كانت تقوم على أسس أخرى ، وهددت نظما واسقطت عروشــا ، وحتى المناطق التى لم تمتنق الفكرة اعتناقا مباشرا ، تأثرت بها على نحــو أو آخر ، وبدا — لفترة من الزمن — أن هذا الحتم أمر مؤكد تؤكده عدة شواهد ، فاعتنق الفكر الماركسى عدد كبير من المفكرين . وترك هــذا الفكر تأثيره فى مختلف العلوم والفنون بما فى ذلك علوم الدين .. وغيرت الراسمالية من نظرتها للعمال والفقراء فكان الاهتمام بالبعد الاجتماعى وسيلة من وسائل الدفاع ضد الشيوعية . وكانت فكرة (الحتمية) أو (الجبر) هى نفسها وراء تدهور الجماعات البشرية التى أخذت بالفكر الماركسى ، فراحت هذه الجماعات فى مرحلة من المراحل تبحث فكــرة (الحافز) أو (الوازع) لمقاومة الخمول أو الاتكالية التى سادت المجتمع .

اعتمادا على (حتمية) انتصار الطبقة العاملة ، تماماً كما راح المعتزلة وغيرهم يبحثون فكرة (العدل) الالهى والمسئولية البشرية ؛ لمقاومة الخمول والاتكالية التى سادت المجتمع الاسلامى ، بعد ثورة حركة الفتح الأولى وامتلاء الخزائن الاسلامية بأموال الخراج والصدقات والغنائم .

لكن فكرة ماركس انهارت — الى حد ما — فى النهاية ، وسقطت فكرة (حتمية حكم الطبقة العاملة) أو الجبرية الماركسية ان صح هذا التعبير ، ولم يكن هذا لسلبيات فكرة الحتمية فحسب ، ولا لجهود اجهزة المجتمع الراسمالى ، وانما كان لسبب أوضح من هذا بكثير ، وهو أن مفهوم العمل الذى أقام عليه ماركس نظريته التى ألبسها لبوساً جعلها أقرب للدين — قد تغير ، وكذلك تغير مفهوم فائض القيمة وما الى ذلك ، ولتوضيح الفكرة التى نسوقها نضرب مثلا بسيطا . لقد ظهرت افكار ماركس فى فترة تميزت بالوفرة المذهلة للمواد الخام نتيجة الاستعمار الأوربى لأفريقيا والأمريكتين ، ومن هنا كان المقعد الخشبى (مثلا) الذى يباع بجنيه (مثلا) يتكلف خشبا (مادة خام) بقرش أو خمسة مليمات (مثلا) ويحصل العامل (النجار) الذى صنعه على مليم (مثلا) ثم يأتى تاجر الجملة أو القطاعى ليبيع المقعد بما قيمته جنيه (مثلا) وبذلك يحقق ربحا مهولا هو فى الواقع فائض القيمة ، وهذا الفائض لم يعتبره الماركسيون ربحا (حلالا) . وراح الماركسيون يصيغون التاريخ كله على أساس من يستغل فائض القيمة هذا ، فكانت الطبقة العاملة بهذه الطريقة مضطهدة فى كل العصور ، وفكرة الاضطهاد فكرة دينية عميقة (فالعبرانيون جرى اضطهادهم فى العهد القديم ، وواجه المسيح عليه السلام اضطهادا شديدا وتم صلبه ليفدى البشرية فيما يقول المسيحيون أو رفعه ربه الى السماء بأمل العودة ..) ومن هنا لبست الماركسية لبوساً دينيا .

لكن النصف الثانى من القرن العشرين شهد نضوباً شديداً فى المواد الخام التى أصبحت قيمتها فى معظم المنتجات — تفوق قيمة العمل الذى اختفى بمعناه التقليدى ، خاصة بعد ظهور الأجهزة الحاسبة الالكترونية ، والميل للاستغناء عن الأيدى العاملة التقليدية وظهور

اهمية التكنوقراط بشكل متزايد ، فكان — لكل هذا — من الضرورى أو من المحتم أن تسقط الماركسية ، وظنى أن الماركسيين الجدد ان صح التعبير » فى حالة كمون للبحث عن صيغة جديدة فى ضوء هذه المتغيرات الأساسية .



بعد أن اتضح — بما لا يدع مجالا للشك — أثر الأفكار الحاكمة فى تسيير حياة الأمة وصياغة مستقبلها » وتحديد علائقها الاجتماعية ، فهل من الحكمة أن نترك هذه الأفكار الحاكمة ليبثها فينا من يشاء ويبلورها فى ضمائرنا من يشاء ؟ هل من الحكمة أن نتركها لرجل أو حتى مجموعة رجال ؟ هل من الحكمة أن نتركها لواعظ أو خطيب خاصة اذا كثر مستمعوه ؟ هل من الحكمة أن نتركها لكاتب خاصة أن كثر قارئوه ؟ أم أن الحكمة أن نعتبر هذه الأفكار الحاكمة (التى يمتزج فيها الشعور باللاشعور وما هو غيبى بما هو واقع .. الخ) مشروعاً قومياً أو مهمة عليا ؟ أيعقل أن نترك واعظا قارن فى وقت من الأوقات بين (الروم والفرس) وقت ظهور الاسلام ، و (الكتلة الشرقية وأمريكا) فى تاريخنا الحديث ، ليبث فى مستمعيه أنه قد « غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون » وهذا يعنى — فيما يبث فى مستمعيه — حتمية انتصار أمريكا (الولايات المتحدة) فى التاريخ الحديث . وكان هذا فى وقت تتوجه فيه بلاده للكتلة الشرقية طالبة العون الصناعى والزراعى والعسكرى ؟!

ان مثل هذه الفكرة التى نضرب بها مثلا تعد نموذجا للأفكار الحاكمة الموجهة أو المحرضة ، فهى فكرة يمزج فيها الداعى بين ما هو غيبى (حتمية انتصار أمريكا) وما هو فعلى أو عملى ، وما هو دينى » .. الخ .

لا بد اذن من (لجنة) أو (هيئة) فى جهة ما لتصيغ مشروع مصر القومى فى (الأفكار الحاكمة) التى تؤتى ثمارا ايجابية ، فهذه الجهات ليست مهمتها جمع المعلومات فقط وانما بثها أيضا ، والمعنى الذى نريد تأكيده هنا أوسع بكثير وأعمق بكثير مما أشار اليه صلاح نصر عن حرب

الاشاعات فى كتاباته ، أو ما يفعله بعض الكتاب أحيانا ــ بتكليف غالبا ــ من نشر أفكار مثيرة فى أوقات عصيبة لشغل الرأى العام . ليس هذا هو المقصود بالأفكار الحاكمة .

هكذا يتضح أن فكرة (الجبر) أو (قدر الله الحتمى) التى تناولها وات فى كتابه هذا ليست مجرد فكرة أكاديمية بمعزل عن حركة المجتمع ، وانما هى فكرة فاعلة ومؤثرة ولها تطبيقاتها العملية وهى فكرة قابلة للتوجيه ، وقد تم توجيهها فعلا عبر التاريخ ، وضربنا بعض الأمثلة على ذلك .

لعله يكون واضحاً الآن لم اهتم المستشرقون بهذه الأفكار التى تبدو أكاديمية خالصة . ولعل هذه المقدمة ، وهذا الكتاب يجيبنا على مثل هذا السؤال : لماذا اهتم المستشرقون بموضوعات مثل (الرزق) و (الأجل) و (القضاء والقدر) أو الجبر والاختيار ، و (الختم) و (التوفيق) والتسديد ... الخ .

ويتمحور الحوار بين بعض من يظنون أنهم دعاة للتنوير وغيرهم حول هذه القضية (القضاء والقدر) ولا سواها ، وهم فى تمحورهم هذا لا يخرجون أبداً عن التمحور القديم ، فالشيخ الشعراوى يردد فى سلسلة كتب واسعة الانتشار عن (الرزق) و (الخير والشر) و (القضاء والقدر) ... الخ ما قاله الأشعرى (المتوفى ٣٢٤ هـ) ، والأستاذ العشماوى يردد بعض ما قاله المعتزلة عن مسئولية الانسان ، ويحدثنا الدكتور زكريا عن التفكير العلمى ، وأسباب الوقوع فى الخطأ أحاديث تصلح لقاعات الدرس ، ولا يمكن بتجردها أن تتغلغل فى أعماق الناس لتصبح أفكارا حاكمة .

ان أكثر هذه التيارات تغلغلا فى أعماق الجماهير وقدرة على صياغتهم وتحريكهم هى التيار الأول (الذى يمثله الشيخ الشعراوى) لا أقول فى الجماهير فقط وانما فى طائفة من المثقفين أيضا . وبصرف النظر عما اذا كان هذا يسعدنا أم لا ، فذاك موضوع آخر ، لكن المؤكد أن قدرة هذا التيار على التأثير والتغلغل ليست فى كل الأحوال ذات مردود

طيب . ذلك لأن أصحاب هذا التيار والتيارين الآخرين لا يضعون فى اعتبارهم البيئة أو التربة التى يلقون فيها بذورهم ، انهم لا يضعـــون فى اعتبارهم التركيبة البشرية التى يوجهون اليها حديثهم . فصاحبنا الذى يحدثنا عن المسئولية البشرية وبأن الانسان مسئول عن فعله ولا علاقة للقدر بوضعه ، كيف يكون كلامه مقبولا أو حتى محترما عند هذا العـــدد الكبير الذى هدم الزلزال بيوتهم ، أو تساقطت بيوتهم بحكم القدم ، فوجد الواحد منهم نفسه ازاء مصيبه لا دخل له فيها ، وتحسس جيبه فلم يمكن من شراء شقة جديدة، والأمثلة كثيرة. وصاحبنا الذى يحدثنا عن فرنسيس بيكون وعن الفرض المسبق والربط بين ما لا صلة بينه فى الواقع .. الى آخر ما كرره زملاؤه وأساتذته فى الجامعة لم يضع أيضـــا فى اعتباره التركيبة الاثنية للشعب المصرى او حتى العربى ، فاتى حديثه غير مضر لكنه لا يحدث التأثير المطلوب ، اما بالنسبة للاتجاه الأول فهو أيضا لم يضع التراث المتوارث لدى شعب مصر ، بدليل أن فكره الجبر أو أن القضاء والقدر من الله سبحانه كان لها نتائج مختلفة على مر العصور ، فهى طورا مفيدة ، وطورا مضرة كما سبق أن أوضحنا .

الشيء الطريف أن (وات) يرى استحالة الوصول الى الحقائق المطلقة فى هذه الموضوعات ، وأن العقل البشرى لم يستطع فى هـــده المرحلة أن يوفق بين جزئيات قضايا القضاء والقدر ، وبالتالى فلا بـــد من التعامل معها لا كحقائق مطلقة وانما كقضايا ذات مردود عملى يتم توجيهها طالما فيه الصالح العام ، لكن أصحابنا مقتنعون أنهم يزفـــون الينا « الحقائق » خالصة ، وكل يرى الحق معه ولا حق مع سواه ، وهذا أمر بعيد تماما عن الصدق .



وقد قارنا النصوص التى استشهد بها (وات) بالمصادر الاسلاميه ، فوجدنا ما أورده صحيحا دقيقا ، وفيما يلى قائمة بالمصادر الاسلاميـــة وطبعاتها ، والتى كانت بين أيدينا عند الترجمة والمراجعة والمطابقة :

١ ــ ترجمة معانى القرآن الكريم للعلامة عبـــد الله يوسف على ، عنيت بطبعه دار القبلة الاسلامية ــ مؤسسة علوم القرآن (جدة) .

وقد وجدنا اختلافا يسيرا فى أرقام الآيات كما أوردها (وات) لكنا نقلنا الآية كاملة ولم نكتف بذكر رقمها .

٢ ــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للمرحوم محمد فؤاد عبد الباقى ، واستعنا به فى استخراج الآيات المطلوبة .

٣ ــ صحيح البخارى بحاشية السندى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية . بالاضافة لرجوعنا لكتب الأحاديث الصحاح الأخرى (مسلم وابن ماجة والترمذى والنسائى ..) .

٤ ــ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ، نشره أ. ى. ونسنك استاذ العربية بجامعة ليدن ، ١٩٣٦ .

٥ ــ الإبانة عن أصول الديانة لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ) دراسة وتحقيق عباس صباغ . بيروت ، دار النفائس ، ١٩٩٤ .

٦ ــ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ، بيروت ، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة . ١٩٨٧ . (توفى البغدادى سنة ٤٢٩ هـ) .

٧ ــ شرح العقيدة الطحاوية للامام على بن على بن محمد بن أبى العز الطحاوى (توفى ٧٩٢ هـ) ، حققه وعلق عليه د. عبد الله بن عبد المحسن التركى وشعيب الأرنؤوط ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧ هـ ، فى مجلدين . كما رجعنا احيانا لكتيب صغير بعنوان (العقيدة الطحاوية) الذى حققه وعلق عليه الشيخ عبد العزيز بن باز .

٨ ــ الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهرى (المتوفى ٤٥٦ هـ) . وضع حواشيه احمد شمس الدين . بيروت ، دار الكتب العلمية . ١٩٩٦ . فى ثلاثة مجلدات .

٩ ــ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، فى مجلدين ، بيروت ، المكتبة العصرية ، ١٩٩٠ . ورجعنا كثيرا لمقدمة المحقق .

١٠ ـــ الملل والنحل للشهرستانى (المتوفى ٥٤٨ هـ) ، فى مجلدين ، بيروت ، دار المعرفة ، ١٩٨٠ .

١١ ـــ شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة النعمان لعلى بن سلطان محمد القارى ، تحقيق الشيخ مروان محمد الشعار ، دار النفائس ، ١٩٩٧ . ويلاحظ أن (وات) أشار الى الفقه الأكبر ـــ ١ والفقه الأكبر ـــ ٢ وهو يقصد بذلك روايتين لكتاب واحد (راجع ببليوجرافيا المؤلف) .

١٢ ـــ ورغم أن (وات) لم يرجع لكتاب (شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) لابن قيم الجوزية ، الا أننا استعنا به لتوفره فى مكتبتنا فى تحقيق بعض النصوص والاسترشاد ببعض أفكاره. والطبعة التى رجعنا اليها حققها وخرج أحاديثها وعلق عليها ابراهيم ابن أحمد عبد الحميد .

ولم أتعرض فى التعليقات ولا فى هذه المقدمة ، لتناول مسائل كلامية متخصصة فهذه لها رجالها ، وانما اكتفيت بربط افكار الكتاب بمسيرة أحداث التاريخ ، فعلم تاريخ الأفكار علم لم يحظ بالاهتمام الكافى ، كما عمدت الى ربط الماضى بالحاضر ، والبحث عن التاريخ فى أمثال الحاضر وعاداته وتقاليده ، وتفسير التاريخ بالحاضر كما نفسر الحاضر بالتاريخ .

وأرجو بعد كل هذا أن يحقق هذا الكتاب خطوة على طريق التنوير .

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ

توطئـــــة

تم اكتمال هذا العمل ــ فعليا ــ فى خريف سنة ١٩٤٣ ، وقبـــل كرسالة للحصـــول على درجـــة دكتوراه الفلسفـــة بجـــامعة ادنبره Edinburgh Univ سنة ١٩٤٤ . وقد غدوت خلال الأعـــوام التى تلت ذلك على وعى بجوانب القصور التى اعترت هذه الدراسة ، فكان ينبغى على سبيل المثال ــ ان أولى اهتماما أكبر للحســـن البصرى ، وكذلك للشخوص الذين اعتبرهم ابن قتيبة من القدرية وأدرجهم فى قائمة ؛ وكان من الممكن جمع معلومات عنهم من كتب التراجم العربية المعروفة ، وكان ينبغى التعمق فى البحث للتمييز بين مصطلحى (القضاء) و (القدر) بالرجوع للقرآن الكريم والأحاديث (A. de Vlieger, Kitab al. Qadr, Leiden, 1902, 26-34, etc).

كما كان من المفيد أن أراجع بحكمة وتمييز تفسير الطبرى ، فان مثل هذا الجهد لم يكن ليكون بغير فائدة . وعلى أية حال ، فرغم اعترافى بأوجه القصور فى دراستى هذه ، فقد سمحت بنشر عملى هذا كما هـــو بشكله الأصلى عند اجازته لدرجـــة الدكتوراه ؛ فلا يبدو أن مزيدا من المادة ومزيدا من المصادر سيؤديان الى أى تغيير جوهرى فى العناصر الرئيسية التى ناقشتها فى مبحثى هذا .

وانى أنتهز هذه الفرصة لأشكر بحرارة الموقر الدكتور رتشارد بل Bell لمساعدته الكريمة ، كما أنتهز هذه المناسبة لاعترف بالمساعدة التى تلقيتها من مكتبات جامعة ادنبره ومعهد لندن للدراسات الشرقية والأفريقيـــــة London School of Oriental and African Studies ادنبره ؛ ايستر .

و. مونتجمرى وات

الفصل الأول

تمهيـــــد

١ ـــ غرض الدراسة ومجالها

تهدف هذه الدراسة الى وصف مسار الفكر خلال القـــرون الثلاثة الأولى ـــ أو نحوها ـــ فى عالم الاسلام ، من خلال متابعة قضايا حرية الارادة البشرية (الاختيار) والجبر ، كما نحاول ـــ أى هذه الدراسة ـــ أن توضح المبادىء العظمى (أو الأساسية) والمؤثرات الواقعة على قلب (الانسان المسلم) وعقله ، وكيف أن كل ذلك نابع من الادراك الأساسى لوجود الله (سبحانه) .

ومن الضرورى لتحقيق هذا الهدف ـــ أى هدف هذه الدراسة ـــ أن نجرد أنفسنا ـــ بقدر الطاقة من الأحكام المسبقة والتصـــورات التى شاعت فى الفكر الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، فعـــلى سبيل المثال ، هناك تشابه على نحو من الأنحاء بين وجهات نظر المعتزلة ووجهات نظر من نسميهم فى الفـــكر الغـــربى (*) باســـم الليبـــراليين Liberal thinkers ، لـــكن أن نعتبر الاثنين (المعتزلـــة والليبراليين الغربيين) نسخة طبق الأصل أو نعتبرهما متماثلين لدرجـــة أن نسمى المعتزلة باسم (مفكرو الاسلام الليبراليون) أو (العلماء الليبراليون الاسلاميون) أو (اللاهوتيون المسلمون المتحررون) كما فعل الباحـــث هورتن Horten (١) ، فهذا خطأ يؤدى بنا الى نتائج خاطئة .

(*) يقصد فى الفلسفه الغربية ـ (المترجم) ·

وفكــرة حرية الارادة Free will بمعناهــا الضيــق لم ترد أبداً فى فكر المســلم ، وانما حــلت محلهــا فكــرة مختلفــة اختلافــا يسيرا هى « استطاعة » الانسان أو « قدرة الانسان » على الفعــل وتقرير مجرى الأحداث (حرية الاختيار) . وفكرة « القضــاء والقــدر » أو « الحتم » أو « الحتمية » Predestination و « الجبر » وفقا للمعتقد الاسلامى ، وردت لكن بمعنى يختلف أيضا الى حد ما عما ورد فى الفكر الغربى ، فالمسلم أكثر اهتماما بما يفعله الله سبحانه « فى الحاضر » مما فعله — اى الله سبحانه — « فى الماضى » .

وكان لا بد من الاشارة لذلك ؛ حتى لا يصل القارىء الإنجليزى إلى نتائج خاطئة ، لذا نوهنا عن هذه الفروق الدقيقة .

وسرعان ما تحــولت المناقشات عن « الجبر » و « الاختيار » او « القضاء والقدر وحرية الارادة » الى مناقشات عن دور الله « سبحانه » والانسان فى تقرير مسيرة الأحداث فى الحاضر ، وسيتضح من خــلال النقاش الوارد فى هذا الكتاب أن هذه المفاهيم الاسلامية كانت بعيدة أيضا عن المناقشات الحديثة فى مضمارى الحتمية العلمية Scientific determinism وحرية الارادة Free will (المترجم : المقصود بمعناهــا الوجودى الحديث) .

والأهم من كل هذا ، أنه من الضرورى أن ننوه الى أن الاقتراب من هذا الموضوع يحتاج الى عقل متفتح ومتجرد ولماح . ونظــراً لأن الحياد الكامل يعد ضرباً من المستحيلات ، فان أفضل ما يمكننى عمله هو ان أوضح بجلاء عقيدتى فى هذا الموضوع ، ففى رايى أن قضية حرية الارادة والجبر أو العلاقة بين استطاعة الله (سبحانه) واستطاعــة الانسان تتمثل أمامنا كحقيقتــين متواجهتين أو متعارضــتين او حتى متكاملتين : تكمل احداهما الأخرى ، لا يمكن للانسان فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى أن يوفق بينهما وانما لا بد — مع هذا — أن يعتقد فيهما معا رغم كونهما متعارضتين ، فوجهة النظر الانجليكانية المقننــة تتمثل فى رأى واحد منهم وهو ما ننقله هنا :

« يضع الكتاب المقدس أمامنا حقيقتين متعارضتين أو متقابلتين أو متواجهتين ، **أولاهما** : سلطة الله المطلقة ، كما تتمثل — على سبيل المثال فى الرسالة الى مؤمنى روما (فى أعمال الرسل) حيث نقرأ : « ... فالله اذن يرحم من يشاء ويقسى من يشاء ، هنا ستقول لى : لماذا يلوم بعد ! من يقاوم قصده ! — أى قصد الله فأقول : من أنت أيها الانسان حتى ترد جوابا على الله ؟ أيقول الشيء المصنوع لصانعه : لماذا صنعتنى هكذا ! أوليس لصانع الفخار سلطة على الطين ... الخ » . **وثانيتهما** : مسئولية الانسان . ان عقولنا لا تستطيع التوفيق بين هاتين الحقيقتين : سلطة الله المطلقة ومسئولية الانسان فى الوقت نفسه ، وكل ما نستطيع فعله هو النظر للأمور من منظور عملى من حيث التوفيق الذى يؤدى الى الفعل الصحيح والحياة الفعالة النشطة المفعمة أخلاقا وقيما » (٢) .

وقد جرت محاولات عده لوضع صياغات توفيقية للتوفيق بين استطاعة الله وقدرته وهيمنته من ناحية ، ومسئولية الانسان فى الوقت ذاته ، لكن هذه الصيغ لم تؤد الا الى حل جزئى للقضية ، ولم تبرهن على جدارتها بالثبات والاستقرار . فالاسلام — أو بالأحرى الشرق — كان يميل دوماً الى التركيز على مقدرة الله واستطاعته وهيمنته ، بينما الغرب يميل الى ارجاع كثير جدا من التأثيرات الى الارادة البشرية خاصة فى الأزمنة الحديثة . وقد ضل كلاهما عن الطريق الصحيح مع أن كلا منهما قد سلك طريقا مغايرا لطريق الآخر . وربما كان على الغرب أن يتعلم شيئا من هذا الجانب من جوانب الحقيقة (فللحقيقة أكثر من جانب) الذى يعيه الشرق تماما ويدركه بوضوح .

ونحدد المجال الدقيق لدراستنا هذه بطرائق مختلفة . فهذه الدراسة — فى غالبها — مقتصرة على علماء الكلام theologians الذين انتعشت أفكارهم فى الفترة من ٨٠ الى ٣٣٠ هـ أو نحو ذلك ، وكان ينظر اليهم كهراطقة (أهل بدع) ؛ لكننى ضمنت أيضاً وجهات نظر شخوص بعينها أو فرق بعينها أيضا طالما توفرت عنها وعنهم مادة علمية .

ولم أحاول مناقشة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى ساقها هؤلاء المتكلمون أو أصحاب المذاهب لتدعيم وجهات نظرهم ، مع أن هذا مجال شائق جداً ومفيد ، الا ان البحث المستفيض فيه يحتاج لمجلدات وربما لا يسهم الا بالقليل لخدمة موضوعنا الحالى . ولن يؤثر كثيرا فى حججى اذا ثبت أن آيات القرآن (الكريم) التى نزلت فى مرحلة متأخرة ، كانت اكثر ميلا لفكرة « الجبر » more deterministic أن الانسان مسير لا حيلة له . وحتى اذا استطعنا أن نحصر بوضوح اتجاهات أو ميول جامعى الأحاديث فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، من خلال متابعتنا لتراجمهم ومتابعتنا لسلسلة رواة الأحاديث (الاسناد) واستطعنا — عن طريق ذلك — تمييز الاتجاهات المختلفة فى هذه القضية بين السنة ، فاننا لن نضيف الا القليل الى معلوماتنا عن قضية الجبر والاختيار (أو كون الانسان مسيرا أو مخيرا) وعلى هذا ، ففى الفصل الثانى استشهدت بالقرآن الكريم ككل ، وبالأحاديث النبوية ككل للبرهنة على وجود اتجاهين متعارضين أو متواجهين — فيما يتعلق بهذه القضية — فى الاسلام .

وعلى النحو نفسه ، فاننى لم احاول استكشاف المصادر الخارجية للعقائد التى قال بها علماء الكلام المسلمون (المترجم : يقصد أنه لم يحاول دراسة مصادرها فى الأديان والثقافات الأخرى) فالمؤكد أن لهذه العقائد التى قال بها علماء الكلام مصادر خارجية ، لكن هذه المصادر الخارجية لم تكن هى الوحيدة (يقصد أن علماء الكلام المسلمين أضافوا من لدنهم أفكارا اخرى) ويمكن القول ان الاسلام عندما تلقى مثيرات من خارجه ، كان على علماء الكلام المسلمين أن يواجهوا هذه الاثارات بالرد والشرح والتفنيد ، وما يهمنا هنا ليس مصدر الاثارة أو نوعها وانما طبيعة الاستجابة أو الرد . فمحور هذه الدراسة هو كل ما هو اسلامى . فالقضية التى نعالجها هنا هى تلك الحقيقة المحيرة التى يمكن ان نطلق عليها (روح الاسلام) وعلينا فى سبيل الوصول اليها أن نتخطى كل الاختلافات الجزئية المربكة والمتباينة ؛ للوصول الى هذا الجوهر أو الروح .

٢ ــ المصــــادر

(أ) كتب الفــرق الاســلامية :

وتشكل هذه الكتب المصادر الأولية لصلب هذه الدراسة كما تتمثل فى الفصول : الثالث والرابع والخامس . ورغم تشابه المصــادر أو اقترابها من طريقة التناول ، الا انها تختلف اختلافا جذريا بالالتفات اليه فى قضايا بعينها .

ولا شك فى أن كتاب **مقالات الاسلاميين** للأشعرى هو من أهم المصادر وأكثرها جدارة بالاهتمام بالاضافة الى كونه مفعما بالتفاصيل ، رغم أنه أسقط بعض العناصر أو ترك بعض الموضوعات مما يؤدى ــ احيانا ــ الى خروج القارىء أو الباحث بنتائج خاطئة (٣) . وعلى أية حال ، فبوجه عام قام الأشعرى بوصف وجهات النظر بموضوعية كاملة ، لكنه راح يكرر ــ أحيانا ــ ما يعد خروجا عن الحياد كتكراره ما نقله ابو الهذيل عن هشام بن الحكم من وجهات نظر متعلقه بتجسيم الاله (المشبهــة) Anthropomorphic view وكــانت وجهــات النظــر هــذه تمثل صوراً مبالغا فيها (كاريكاتيرية) (٤) ولقد جعلت (مقالات الاسلاميين) للأشعرى هى المصدر الرئيسى لبحثى هذا واعتبرت المصادر الأخــرى ثانوية أو ملحقة ، وربما يكون من المناسب أن اذكر هنا اننى اهملــت التفرقة بين نسبة الفكرة الى الشخص نفسه ونسبتها الى الفرقة التى ينتمى اليها ؛ لأن الأشعرى يشير الى الفــكرة منسوبة الى الشخــص واتباعه أو على حد تعبير الأشعرى (أصحابه) ، فلا فرق على سبيل المثال بين عبارة (ما ذهب اليه أبو هذيل) ، وعبارة (ما ذهب اليه أصحاب أبى هذيل) (٥) .

وكتاب الشهرستانى الموسوم باسم (الملل والنحل) كتاب جيد من جوانب عدة ، فقد ساعده عقله المنظم المنطقى على فهم العلاقات العميقة الداخلية بين الأنظمة (الملل) التى يصفها ، كما أعانه عقله على تفهم تركيبها ، وقد مكننا الشهرستانى ــ بذلك ــ ان نجمع معاً ما جعلــه الأشعرى متناثراً . وفى حالة الفرق الأصغر أو الأقــل شأنــا ، كان الشهرستانى حذرا فى تصنيفها مترددا فى ضمها الى فرقة او أخرى من الفرق الكبرى ، فهو يقول عند تناوله فرقة الشعيبية :

« الشعيبية هم أصحاب شعيب بن محمد وكان مع ميمون. من جملة العجاردة الا أنه برىء منه حيث أظهر القول بالقدر . قال شعيب : ان الله تعالى خلق أعمال العباد ، والعبد مكتسب لها قدرة وارادة ، مسئول عنها خيراً وشراً ، ومجازى عليها ثوابا وعقابا ، ولا يكون شىء فى الوجود الا بمشيئة الله تعالى ، وهو على بدع الخوارج فى الإمامة والوعيد ، وعلى بدع العجاردة فى حكم الأطفال وحكم القعدة والتولى والتبرى » (٦) .

وليس هناك الا القليل فى هذا النص مما لا نستطيع استخلاصه من حكاية شعيب وميمون فى كتاب مقالات الاسلاميين (٧) .

وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى يشبه كتاب الملل والنحل للشهرستانى فى جوانب كثيرة ، الا أنه يفتقر الى النظرة الفلسفية العميقة التى يتحلى بها كتاب الملل كما أنه — أى كتاب البغدادى — أقل حياداً وموضوعية . ومع هذا ، فإن معلومات مفصلة يمكن الحصول عليها من أحد الكتابين أو كليهما . وقد ترجم الدكتور هلكن A. S. Halkin الجزء الثانى من كتاب الملل تحت عنوان Moslem Schisms and sects وعلق عليه وزوده بمراجع قيمة .

ويحتوى كتاب التنبيه للملطى — وقد نشر مؤخرا — على اشارات لكثير من الكتب التى تتناول الفرق لأبى عاصم خشيش Khushaisb من أسرم Asram ؟ ، وهو كتاب ذو أهمية كبيرة فهو أسبق من مقالات الاسلاميين للأشعرى بأكثر من نصف قرن ، ويضم تفاصيل غير متوافرة فى أى مصدر مطبوع . والجانب الوصفى (الذى يصف فيه آراء الفرق المختلفة ومعتقداتها) مختصر جداً ، كطبيعة الكتب التى تتخذ موقف الدحض أو الرد على الأفكار الأخرى ، وهو يعتمد فى رده على مبادىء المذهب الحنبلى . وكتاب التنبيه يضم أيضا اشارات للفرق وآرائها من مصدر آخر ذى قيمة ، ويعكس كتاب التنبيه وبعض مصادره التراث الثقافى للمسلمين من غير المعتزلة .

أما الكتاب المشهور باسم المنية وهو بمثابة فصل عن المعتزلة مستل من كتاب أكثر تفصيلا هو كتاب المنية والأمل الذى وضعه ابن المرتضى (المتوفى ٨٤٠هـ / ١٤٣٧ م) ، وقد نشره السير توماس أرنولد Arnold بعنوان المعتزلة وهو كتاب ذو قيمة كبيرة ، فهو لا يضم عمليـاً شيئا عن العقائد الفلسفية والكلامية (اللاهوتية) لكنه غاص بالمعـلومات التاريخية والتراجم لا نجدها فى مصادر أخرى ، وقد استعنت بـه عنـد كتابتى للفصل الرابع بطبيعة الحال .

وكتاب الانتصار للخياط ليس كتاباً يتناول الهرطقة لكنه هو نفسه جزء من الخلافات والجدل كما أوردتها كتب الفرق والملل ، وهو رد على أفكار ابن الراوندى الذى انشق عن المعتزلة .

انه على هذا مصدر وحيد فذ لبعض جوانب المناقشات الكلاميـة (اللاهوتية) فى القرن الثالث للهجرة . وكان لمقدمة الدكتـور نيبرج Nyberg وملاحظاته (باللغة العربية) فائدة كبيرة .

وثمة مراجع أخرى كنت أرجع اليهـا بين الحين والحين يجـدها القارىء فى ثبت المراجع بآخر الدراسة .

(ب) مصادر عن الأشعرى :

المصـادر الأسـاسية عن أفكـار الأشعرى فيما يتعلق بالجبر تتمثل فى كتابيه : « الإبانة عن أصول الديانة » و « مقالات الاسلاميين » (٨) وقد تناول الأشعرى فيهما ما أسماه « عقائد أهل الحديث والسنة » و « أهل الحق والسنة » وليس من داع للتشكك فى أن الآراء الواردة فى هذين الكتابين هى آراء الأشعرى (ليس من الضرورى أن يكون كل ما ورد فيهما من معتقداته ، على أية حال ، فليس فيهما اشارات الى صفات الله — على سبيل المثال) ، وسنتناول أفكار هذا الكتاب كثيراً فى الفصـل السادس . وقـد استندنا كثيراً إلى ترجمـة الدكتـور كلين Walter C. Klein لهذا الكتاب رغم ما شـابها من أخطـاء طفيفـة أشـار اليهـا الاستاذ طومسـون W. Thomson فى دورية العالم الاسلامى Moslem world (٩) .

وجزء من كتاب اللمع للأشعرى قام بترجمته هل J. Hell (١٠) ، لكن هذا الجزء لا يختلف كثيرا عما فى كتاب الابانة ، ونظراً لأن كتاب اللمع غير متاح بسهولة فى الوقت الحاضر لذا لم أرجع اليه الا قليلا .

ولم يشر البغدادى لآراء الأشعرى كأفكار مستقلة عن أفكار السنة فى عصره . وأورد الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل قسما عن الأشعرية ، وميز بين آراء المؤسس (الأشعرى) وآراء أتباعه (أصحابه) لكنه عملياً — لم يقدم لنا شيئاً عن آراء الأشعرى فى الجبر Predestination.

(جـ) مصادر عن الحنفيـة :

لأسباب لازالت غامضة لنا قاطعت كتب الفرق أصحاب المذهب الحنفى ومن هنا كان علينا أن نرجع الى مصادر أخرى ، وربما كان هناك ما يمكننا قوله لتفسير التوزيع الجغرافى للمذاهب (السنية) ولتفسير المنافسة بين المذهبين الحنفى والشافعى — ولحسن حظنا — فان لدينا مصادر حنفية تعود لفترة باكرة يمكننا الاطلاع عليها الآن . فقد ترجم المستشرق فنسنك Wensinck هـذه الوثـائق المهمـة وعلق عليها فى مطبوع يحمل عنوان The Muslim Creed Creeds (*) وليس لدى ما أضيفه على تعليقات فنسنك الا أن ألفت الأنظار الى أن هذا الكتاب لا يشير الا للمذهب الحنفى وليس لكل ما اتفق عليه السنة . (ومن هنا يرى مونتجمرى أن الكتاب آنف الذكر يمكن أن يحمل عنوان Hanafi Creed وليس The Muslim Creed) .

١ — أول هذه المصادر هو الفقه الأكبر — ١ ومادته متوفرة فى كتاب شرح الفقه الأكبر للماتريدى (سنتعرض له فيما بعد)وقد ناقش المستشرق فنسنك — بشكل مقنع — أن هذه العقيدة (كما صاغها الماتريدى) ، رغم أنها ليست من وضع أبى حنيفة الا انه ثبت أنها مستخلصة من أقواله ، فيما

(*) Creed هى المقابل الانجليزى لقانون الايمان وهو مصطلح شائع فى العقيدة المسيحية — (المترجم) .

عدا — ربما — ما ورد في المقالة السابعة (١١) ، وينحو هذه العقيدة بشكل عام نحو « الإرجاء » اى اتخاذ موقف كموقف المرجئة وكان ابو حنيفة من بين أكثر جماعات المرجئة اعتدالا (١٢) . وقد نشكك فنسنك في أهمية الغسانية فيما يتعلق بمقال عن موسى وعيسى (١٣) فمن غير المقنع نسبة هذا المقال اليه ، خاصة أنه من المؤكد أن غسان كان تلميذا لأبي حنيفة (١٤) ، وقد يكون ابو حنيفة قد اعترض على أفكار تلميذه هذه . والمقالة السابعة تقرر كذلك العقيدة التي تميز أصحاب الرأي وهو اتجاه (أي اتجاه أصحاب الرأي) ارتبط ارتباطا وثيقا بأبي حنيفة . وعلى هذا يمكن النظر للفقه الأكبر — ١ باعتباره تقريرا دقيقا عن عقائد أبي حنيفة الأساسية وكذلك عقائد تلاميذه المباشرين ، وربما يعود — اى هذا الكتاب — الى حوالى سنة ١٥٠ هـ .

٢ — كتاب وصية أبي حنيفة (١٥) الذي طبع في حيدر أباد سنة ١٣٢١ هـ وعلق عليه الملا حسين بن اسكندر الحنفي في المجلد نفسه الذي طبع به شرح الفقه الأكبر ، والابانة عن أصول الديانة للأشعري . وينفرد الحنفية بنسبة كثير من المؤلفات مجهولة المؤلف لأبي حنيفة نفسه ، مما يسبب ارباكا للباحثين المعاصرين . ومن الواضح أن كتاب (الوصية) ليس من تأليف أبي حنيفة ، فالكتاب — فيما يرى فنسنك — يعود — فيما يبدو — الى فترة زمنية وسطى بين زمن أبي حنيفة وأحمد ابن حنبل ، وربما كان يعود الى السنوات الأخيرة من تلك الحقبة أي حوالى ٢٠٠ هـ (١٦) (ناقشنا علاقة مؤلف كتاب الوصية أو مؤلفيه بالمذاهب المختلفة في القسم السادس من الفصل الخامس من هذه الدراسة) .

٣ — الفقه الأكبر — ٢ : وقد طبع في المجلد نفسه كسابقه وعلق عليه أبو المنتهى ، وكانت النتائج التي انتهى اليها فنسنك فيما يتعلق بتاريخ تأليف الكتاب وحقيقة مؤلفه غير مقنعة ؛ لأنه لم يضع في اعتباره الخلافات بين الأشعري ومذهب أبي حنيفة ، رغم أنها خلافات داخلية بين أهل السنة . وبينما لاحظ فنسنك أنه ليس ثمة أدلة كافية على نسبة الكتاب للأشعري (١٧) الا أن الحقيقة الواضحة هي أن هناك أدلة

مدره يؤكد أنه ليس للأشعرى ، ان الكتاب ليس من تأليف الأشعرى على سبيل الجزم فدراسة المباحث الواردة بالكتاب بالتفصـــيل تبين اختلاف كبير من افكارها عن أفكار الأشعرى وأتباعه . وعلى أية حال فقد نوقشت المحتويات الفعلية مناقشة جيده وجرى ربطها بمحتويات وبعض دواعى صلة قوية بها .

أولى هاتين الوثيقتين هو كتاب العقيده الطحاويه الذى طبع فى حلب سنة ١٣٤٤ هـ بعنوان بيان السنة والجماعة وقد ترجم هذا الكتاب الى الالمانيه والإنجليزيه (١٨) ، ويذهب هذا الكتاب الى ان ما بـــه هــو عقائد اهل السنه والجماعة فيما اتفق عليه أبو حنيفة وأبو يوســف ومحمد بن الحسن الشيبانى (١٩) ولأن الطحاوى ولد سنه ٢٣٠ هـ ومات سنه ٣٢١ هـ — وفقا لما ورد بترجمته الملحقة بكتاب بيان السنة — فربما جرى تأليف العقيدة الطحاوية فى احد الأعوام السابقة على سنه ٣٠٠ هـ . ويلاحظ أن صفحة العنوان تحمل اسمه هكذا : أحمد بن جعفر ، بينما تشير مصادر اخرى الى أن اسمه هو أحمد بن محمد بن سلمه أبو جعفـــر .

والوثيقه الثانية تتمثل فى كتاب شرح الفقه الأكبر . وقد نسب هذا الكتاب الى الماتريدى . فى طبعة حيدر أباد سنة ١٣٢١ هـ لكن مخطوط الكتاب بالقاهرة ينسبه الى مؤلف يدعى (أبو الليث السمرقندى) (٢٠) . وقد رفض فنسنك أن يكون الماتريدى هو المؤلف لكنه أكد أنه — أى الكتاب — من تاليف واحد من الماتريدية الحنفية (٢١) . ويبدو أن هــذه النتيجة معقولة رغم أن احد البراهين التى قدمها هى أن الماتريدى قــد ذكر بالاسم فى الكتاب وهو دليل غير حاسم تماما فمؤلفو هذه الفترة يشيرون احياناً الى أنفسهم بالاسم فى مؤلفـــاتهم (٢٢) . كما أنه ليس من الضرورى أن يكون علماء سمرقند أبناء روحيين للماتريدى (أتباعـــا له) لكن الاشارات للأشعرية كفرقة ، وحقيقة العقائد والأفكار المنسوبة اليهم لم تحدث الا بعد جيل من موت الأشعرى ، ولم تتطور هذه الأفكار الا قليلا بعد موته . ومن ناحية اخرى ، فاننى اميل للظن أن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون متأخراً عن ذلك (أى عن جيل من موت الأشعرى) فقد ورد فى هذا الكتاب أسماء الفرق بأسمائها الأولى ، كالعدلية والمجبرة

والشكاكيه وهى مصطلحات انتهت ولم تعد تستخدم بعد ذلك . ويبدو أنه نظر للأشعرية كفرقة مستقلة تماما عن « أهل السنه والجماعه » ومن المحال أن نصيغ أية نتيجه محدده بدون قراءه المخطوطات المختلفة وهو أمر غير متيسر فى الوقت الحاضر ، الا أننى أتوقع أن المؤلف سيكون تلميذا للماتريدى من الجيل الأول أو الثانى ، وقد أشرت اليه فى القسم الرابع من الفصل السادس هكذا : « الماتريدى » وجعلته بين فاصلتين .

وهذه الوثائق الحنفية الثلاث : « العقيده الطحاوية » و « الفقه الأكبر — ٢ » و « شرح الفقه الأكبر » تتفق فى نقاط محدده ، منها : رفض المغالاه فى مسألة « الجبر Predestination » والتأكيد على أن صفات الله هى صفات فعلية ، والطحاوى ، من المفترض أنه صاحب الوثيقة الحنفيه الأقدم من بين هذه الوثائق وهو لم يستخدم مصطلحات معينه فى شرح المسألة الأخيرة — صفات الله ، وانما راح يقول ببساطه ان الله « خالق » قبل أن يخلق (٢٣) .. وفيما يتعلق بمسأله نطق الانسان بالقرآن أو كتابته له ، اتخذ موقفا متحفظا — ربما أكثر تحفظا مما هو وارد فى الكتاب المشار اليها آنفا باسم وصية أبى حنيفه (٢٤) .

وثمة عدة فروق طفيفة بين « الفقه الأكبر » و « شرح الفقه الأكبر » وهى خلافات فى نطاق جماعات المذهب الحنفى ، أى أنها خلافات داخل نطاق المذهب الواحد . ومن هنا فالعقيدة القائلة بأن الأنبياء مبرأون من الخطايا أو الذنوب كبيرها وصغيرها تشفع بالقول أنهم قد يرتكبون الأخطاء كما أن الشراح يفسرون ذلك بالقول بأن اخطاءهم لا تعدو كونها زلات (٢٥) ووجهات نظرهم فيما يتعلق بنطق الانسان للقرآن وكونه — أى هذا النطق — مخلوقاً فيها خلاف (أى أن وجهات نظرهم مختلفة فى هذا الأمر) لكنهم جميعا يعارضون ما ورد بهذا الشأن فى مقالات الأشعرى ، وما ذهب إليه الأشعرية (٢٦) .

ومعظم ما ورد فى الكتب المعاصرة عن وجهات نظر الماتريدى ، مأخوذ من كتاب الروضة البهية لأبى عذبة المكتوب سنة ١١٢٥ هـ / ١٧١٣ م وطبع فى حيدر أباد بعد طبع المجلد الحاوى على كتاب الابانة بعام(٢٧) .

ويشمل الكتاب على حوارات ومناقشات بين الأشعرية والماتريديه الا انه ركز على وجهات نظر المؤسسين وان كان قد أشار لعديد من أتباعهما خلال عدة قرون ، وقد عزا الكتاب كثيرا من أفكار الماتريديه ببساطة إلى أبى حنيفة . وقد جرت الاشاره للماتريدية عند تناول القضية السابقة فى الجزء الأول (عن الكسب) والقضية الثانية فى الجزء الثانى (عن : هل يعرف الله بالوحى ام بالعقل ؟!) وقد تردد اسم الماتريدى نفسه فى القسم الأخير — بشكل عرضى ، وان ارتبط اسمه أكثر بقضيتين هما : الصفات الفعلية لله عز وجل ، وقضية ما اذا كان القرآن المسموع هو كلام الله غير المخلوق .

وأبو عذبة باحث ذكى وملم ؛ لكنه كان قلقا جدا مخافة التقليل من شأن الفروق بين المذاهب والفرق المختلفة ، فقد كان واعيا على نحو مبالغ فيه بهذه الفروق ، ومن ذلك انه وضح أن ما يتعلق بالصفات الفعلية لله (سبحانه) لم يكن من عقائد الحنفية قبل الماتريدى (وهذا ليس صحيحا تماما فقد وردت هذه العقيدة فى الطحاوى لكنه تناولها بلغة غير اصطلاحية) ، وورد فى الصفحة ٦٧ حوارات ومناقشات بين الأشعرى واتباعه يتضح منها وجود بعض اختلافات بينهم) . وعلى أية حال ، تبقى حقيقة أن أبا عذبة لم يكن أقرب للفترة الزمنية التى يكتب عنها وقد أخذ عن « الوصية » و « الفقه الأكبر » — ربما الجزء الثانى (٢٨) ، كما أورد فقرات من « شرح الفقه الأكبر » أو عمل شبيه به (٢٩) .

وأخيرا ، فان ابا عذبه لم يقدم لنا الا القليل خاصة فيما يتعلق بالفتره الباكرة « القرنين الثانى والثالث للهجرة » . الا أن هناك احتمالا أنه نقل — بين الحين والآخر — عن كتب لم تعد متاحة لنا الآن . فقد ذكر قطوفا من كتاب التوحيد للماتريدى عن كلمة الله ، لكن هذا لا علاقة له بموضوع كتابنا هذا ، وهذا يقودنا الى أن كل ما ورد عن الماتريدى فى الكتابات المعاصرة لا بد أن نتلقاه بحذر شديد ، طالما لم تكن هناك اقتباسات مقبولة من مصادر عربية موثوق بها .

هوامش الفصل الأول

(١) انظر Die Philosophischen Systeme - passim.

(٢) انظر Bicknell, Thirty nine Articles (1939), p 286

وعلى هذا فالموقف المسيحى الرسمى لا يوافق دون قيود على مبدأ حرية الارادة ، رغم أنه من المفترض ـ بشكل عام ـ أنه يؤيد هذه الفكرة ·

(٣) Strothmann See bibliography

(٤) مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢ من الطبعة التى اعتمد عليها وات ·

(٥) المرجع نفسه ·

(٦) الملل والنحل للشهرستانى ، ص ٩٧ ·

(٧) مقالات الاسلاميين للأشعرى ، ص ٩٤ ·

(٨) مقالات الاسلاميين ، ٢٩٠ ـ ٢٩٧ ، الابانة ، ٧ ـ ١٢ (الترجمة ٤٩ ـ ٥٥) ·

(٩) دورية العالم الاسلامى Moslem World 242-260 (1942), XXXII

وتضم هذه المقالة معلومات طيبة عن الأشعرى والجهمية ·

(١٠) Von Mohammed bis Ghazali 40-60

وتوجد تفاصيل كاملة فى مقدمة الدكتور كلين Klein التى صدر بها ترجمة لكتاب الابانة ·

(١١) Muslim Creed, 123.

(١٢) مقالات الاسلاميين ، ص ١٢٣ والملل والنحل للشهرستانى ، ص ١٠٥ والنوبختى فرق الشيعة ، صص ٧ ، ١٠ ، ١٣ ·

(١٣) النوبختى ، ص ١١٤ ·

(١٤) مقالات الاسلاميين ، ص ١٢٨ وما بعدها ·

(١٥) Muslim Creed, 125-187

(١٦) نفسه ، ١٨٧ ·

(١٧) نفسه ، ٢٤٦ ·

(١٨) انظر قائمة المراجع ·

(١٩) البيان ، جـ ٢ ، أبو عبد الله بن محمد الحسن هو بلا شك تصحيف لاسم أبو عبد الله محمد بن الحسن ·

(٢٠) Muslim Creed, 284

(٢١) نفسه ، ص ١٢٢ وما بعدها ·

(٢٢) الملطى فى « تنبيه » ·

(٢٣) بيـان ، ص ٢ وما بعدها ·

(٢٤) نفسه ، ص ٣ وما بعدها ٠

(٢٥) سرح الفقه الأكبر ــ ٢ ، المقالات ٨ ، ٩ ٠

(٢٦) الفقه الأكبر ــ ٢ ، المقالة ٣ ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٣ ، مقـالات الاسلاميين ــ المقـال ٨ ٠

(٢٧) لخصه Spitta في كتـابه تلخيصـا غير دقيق وترجـم فقـراته بشكل غير محكم لكن Horton ترجمه ترجمة دقيقة في كتابه Systeme ، ص ٥٣١ ٠

(٢٨) الروضة ، ص ١٩ وما بعدها ٠

(٢٩) حـ ١ ، قضية ١ (في الاستثناء) ،، ص ٦ ــ ٨ ،،٧برح

ملحوظة : ذكرنا بعض المصادر بشكل مختصر اما العناوين الكاملة ففي قائمة المراجع باخر الكتاب ٠

الفصل الثانى

اتجاهات متقابلة فى الاسلام

الأساس الأول للإسلام هو الوجود الحى لإله واحد قوى عظيم ذى سلطان أوحى الى محمد (ﷺ) ، وقد تبلورت تجربة الوحى هذه فى القرآن (الكريم) ، ويعكس تاريخ تفسير القرآن تطور الفكر الاسلامى ونموه (١) وينطبق هذا على الفترة التى ندرسها كما ينطبق على أية فترة زمنية أخرى ، لكن هذه الحقيقة قد جرى التعمية عليها والباسها ثوباً من الغموض بسبب أن معظم معلوماتنا ، ما هى الا نتيجة النتائج التى انتهت اليها المناقشات وليس نتيجة للمناقشات نفسها (المترجم : تعبير أوضح نتيجة الاعتماد على مصادر ثانوية لا على الأصول نفسها) .

وعلى أية حال ، فالقرآن (الكريم) ليس هو الأساس الوحيد للاسلام كما اعترف المسلمون أنفسهم منذ زمن باكر ، فالسنة متمثلة فى احاديث الرسول (ﷺ) هى المصدر الثانى (المترجم : النص : هى مصدر آخر من النوع نفسه) وتعود السنة الى زمن تجربة محمد (ﷺ) مع النبوة ، لكن الأحاديث ليست وحيا مباشرا وانما هى أقوال ملهمة .

فالقرآن (الكريم) والسنة (المشرفة) يمثلان كلا متكاملا — على نحو أو آخر — ظهر منه النسيج الاسلامى ، لكن اذا نظرنا لهما (القرآن والحديث) — على قدر ما نقدر من موضوعية — كغربيين بصرف النظر عن المنطلق الاسلامى ، ووضعنا فى اعتبارنا الكلمات بقيمتها أو بمعناها الظاهرى الواضح ، فسنظهر لنا اختلافات عميقة لا بد من متابعتها نظراً لأهميتها وضرورة توضيحها فى هذه الدراسة .

أ ـــ القرآن (الكريم)

فى القرآن ـــ إذا نظرنا اليه كوحده متكامله ـــ ما يشير الى فكرة الجبر وهيمنة الله سبحانه هيمنة مقدسة (الهية) على كل شىء ، كما نجد أيضا ما يشير الى مسئولية الإنسان ، وقد انتهى المستشرق فنسنك ـــ بعد توضيح هذه الثنائية الى أن هاتين الفكرتين موجودتان بوضوح فى القرآن (٢) :

(أ) المسئولية البشريه أو مسئوليه الانسان عن عمله : أن فكره اليوم الآخر أو يوم الحساب ـــ وهى فكره ظاهره واضحة فى السور القرآنية التى نزلت فى الفتره الباكره ـــ ستكون بلا معنى اذا لم نفسر بمسئوليه الانسان عن عمله ، فلا بد أن الانسان مسئول عما ياتيه من افعال لأنه سيجازى عن الخير خيرا وعن الشر شرا ، فالتحذيرات التى نطق بها الرسول (ﷺ) ودعوته الناس الى التوبه عما قدمت أيديهم من المعاصى لاقت منهم قبولا وفجرت فيهم طاقات الاستجابة .

● « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا (٢٩) ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع أجر من أحسن عملا (٣٠) أولئك لهم جنات عدن تجرى من تحتهم الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس وإستبرق متكئين فيها على الأرائك نعم الثواب وحسنت مرتفقا (٣١) » ـــ سوره الكهف .

● « ونضع الموازين القسط ليوم القيامه فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين (٤٧) » ـــ سورة الأنبياء .

● « أن كانت الا صيحة واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون (٥٣) فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون الا ما كنتم تعملون (٥٤) » ـــ سوره يس .

ومن هذه الآيات يتضح أن القرآن الكريم يقدم الانسان ككائن (مسئول) .



(ب) الهيمنة الالهية Divine Omnipotence يقدم لنا القرآن الله سبحانه كرب عظيم جليل للعالمين Worlds ، وهيمنته قائمة على قدرته على الخلق His power of Creating وربما كان أكثر التعبيرات احكاما هو ذلك الوارد فى سورة الشورى / آية ٤٩ وما بعدها :

● « لله ملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء اناثا ، ويهب لمن يشاء الذكور (٤٩) أو يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما انه عليم قدير (٥٠) .. » .

فالناس تابعون تبعية كاملة لهذه القوة العليا المسيطرة المهيمنة — قوة الله . انهم لا يستطيعون أن يأتوا بأى أمر الا أن يشاء الله — على الأقل بمعنى الاذن به أو السماح به .

● « ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا (٢٩) وما تشاءون الا أن يشاء الله ان الله كان عليما حكيما » — سورة الانسان .

● «ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين (٩٩) وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون (١٠٠) » — سورة يونس .

● « وما تشاءون الا أن يشاء الله رب العالمين » آية ٢٩ — سورة التكوير .

وثمة آية بالمعنى نفسه فى سورة الانسان الآية ٣٠ ، وآية أخرى فى سورة المدثر ذات معنى قريب وهى الآية ٥٦ (وما يذكرون الا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة) .

وفى المرات التى تعرض فيها القرآن الكريم للمقدرة الالهية أو المشيئة المطلقة لله (سبحانه) فى كمالها المطلق أو فى أقصى ما تكون ، نجد أن المسئولية الانسانية قد جرى استبعادها تماما ، وهذا واضح فى قصة (لوط) عليه السلام :

● « فأنجيناه وأهله الا امرأته قدرناها من الغابرين (٥٧) وامطرنا عليهم مطراً فساء مطر المنذرين (٥٨) » — سورة النمل .

(جـ) وبالاضافة للمفاهيم الأساسية لفكرتى الجبر والاختيـــار أو الهيمنة الالهية والمسئولية البشرية ، نجد سلسلة من الأفكـــار المتنوعة عنهما مثل : فكره هداية الله guidance والإضلال leading astray والخذلان abandonment واللطف favour والعون (عون الله ومساعدته) Succonr ، وقد لعبت هـــذه الأفكار فى المناقشات الدائرة حول قضية الجبر والاختيار دورا مهما . وقد تشغل محمد (ﷺ) كثيرا بأن كثيرين من المستمعين اليه كانوا لا يأبهون لتحذيراته ولا يؤمنـــون بالله . وقد تعرض القرآن (الكريم) فى جانب كبير منه لقضـــية الكفر والايمـــان ، ونركز بعض الآيات على الجوانب المتعلقـــة بعنايـــه الله Godward.

● « فمن **يرد** الله أن **يهديه** يشرح صدره للاسلام ، ومن **يرد** أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء كذلك **يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون** » سورة الأنعام / آية ١٢٥ .

● « واذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني وقد تعـــلمون أنى رسول الله اليكم **فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدى القوم الفاسقين** » سورة الصف / الآية ٥ .

● « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحده ولكن **يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسئلن عما كنتم تعملون** » . سورة النحل / آية ٩٣ .

● « **ان ينصركم الله** فلا غالب لكم **وان يخذلكم** فمن ذا الذى ينصركم من بعده وعلى الله **فليتوكل** المؤمنون » . آل عمران / آية ١٦٠ .

● « واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم **ولولا فضل الله عليكم ورحمته** لا تبعتم الشيطان الا قليلا » . سورة النساء / ٨٣ .

● « ... من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليـــا مرشداً » . سورة الكهف / آية ١٧ .

● « يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبـــع خطوات الشيطان فانه يأمر بالفحشاء والمنكر **ولولا فضـــل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحـــد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء والله سميع عليم** » . سورة النور / آية ٢١ .

ومن ناحية أخرى ، هناك آيات كثيرة تشير بوضوح الى أن عناية الله أو هدايته أو اضلاله ليست الا نتيجة أفعال الانسان ، فالأفعال تأتى أولا ثم يهدى أو يضل بعد ذلك ، **فالله لا يهدى الا من يريد الهداية .** بل ويفهم من **بعض** الآيات السابقة أن اضلال الله أو هدايته كانا نوعا من العقاب للكفر أو الجزاء للايمان ، وفيما يلى نذكر الآيات التى **تؤكد هذه الفكرة (المسئولية البشرية)** وهى عكس الآيات التى أوردناها آنفا والتى تؤكد فكرة نسبة الأمر كله لله :

● « قل أمر ربى **بالقسط** وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين **كما بدأكم تعودون (٢٩)** فريقاً هدى وفريقا حق عليهم **الضلالة انهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون** (٣٠) » سورة الأعراف .

● « كيف يهدى الله قوماً كفروا بعد ايمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات **والله لا يهدى القوم الظالمين »** — سوره آل عمران / آيه ٨٦ .

● « ... وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين » — سوره البقره آية ٢٦ .

● « .. ان سعيكم لشتى (٤) فأما من أعطى واتقى (٥) وصدق بالحسنى (٦) فسنيسره لليسرى (٧) وأما من بخل واستغنى (٨) وكذب بالحسنى (٩) فسنيسره للعسرى (١٠) وما يغنى عنه ماله اذا تردى (١١) .. » — سورة الليل / الآيات من ٤ — ١١ .

● « ... وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون .. » — آل عمران آية ١١٧ (*) .

● « وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى » سورة طه / آية ٨٢ .

● « ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ولهم عذاب أليم » — سورة النحل / آية ١٠٤ .

(★) أشار المؤلف الى الآية ١٠٣ فى السورة رقم ١١ لكننا لم نجد الآية التى أشار اليها وهذا يعنى خطأ مطبعيا

« We wronged them not but they wronged themselves », 11, 103.

(د) الختم ، ومصطلحات أخرى :

توصف حالة العمى والضلالة ، وعدم المقدرة على فهم تحذيرات الله سبحانه عندما يجد البشر أنفسهم وقد أضلهم الله باسم « الختم » ؛ بمعنى أن الله قد ختم على قلوبهم أو أغلقها فلا تستجيب ، وقد يكون هذا التعبير ذا معنى مجازى ، وفى بعض الأحيان يجرى الحديث عن « الختم » لمجرد الدلالة على مقدرة الله ، وفى أحيان أخرى يكون « الختم » نتيجة لكفر الانسان . والآيات التالية توضح هذا المعنى :

● « ان الذين كفروا سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون(٦) ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » — البقرة / الآيتان ٦ و ٧ .

● « ... ونفخ فى الصور فجمعناهم جمعا (٩٩) وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا (١٠٠) الذين كانت أعينهم فى غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا (١٠١) .. » سورة الكهف / الآيات ٩٩ — ١٠١ .

● « وما أرسلنا فى قرية من نبى الا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون (٩٤) ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون (٩٥) ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون (٩٦) أفأمن اهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون (٩٧) أوأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون (٩٨) أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون (٩٩) أولم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم **ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون** (١٠٠) .. » — الأعراف / ٩٤ — ١٠٠ .

★ ★ ★

(هـ) الأجـــل :

الله (سبحانه) باعتبار أن بيده الحياه والموت هو دوما المسئول عن تحديد تاريخ الوفاة ، وباللغة الاصطلاحية فان **الآجـــال** بيد الله وفيما يلى الآيات الدالة على ذلك :

● « هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا ، واجل مسمى عنـده ثم أنتم تمترون » ـ سورة الأنعام / الآية ٢ .

● « ولكل امة أجل فاذا جـاء أجلهـم لا يستأخـرون ساعـة ولا يستقدمون » سورة الأعراف / آية ٣٤ .

● « ولن يؤخر الله نفساً اذا جاء أجلها والله خبير بما يعملون » سورة « المنافقون » / آية ١١ .

(و) الرزق :

اهتم علماء الكلام والفقهاء بموضوع « الرزق » بمعنى ما يقدمه الله لعباده حتى يبقوا على قيـد الحياة ، وارتبط الرزق بقضية « الجبر » ، وتعتمد المناقشات المتعلقة بهذا الموضوع على الآيه القرآنيه التالية :

● « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرهـا ومستودعها كل فى كتاب مبين » سورة هود / آية ٦ .



استعرضنا فيما سبق المفاهيم القرآنية المتعلقة بالجبر والاختيار أو الهيمنة الالهية التى لا بد منها ، من ناحية والمسئولية البشرية من ناحيـة أخرى . كما تناولنا مصطلحات أخرى لصيقة بهذا الموضوع . حقيقة أن الاقتباسـات (الآيـات) التى أفردناها ذات معنى عـام . لكنهـا تعبر ـ بلا زيف ـ عن روح القرآن (الكريم) (٣) .

٢ ـ حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم)

استعراض احاديث الرسول او حتى قطاع منها يوضح انها تحوى مادة كثيرة وافكارا عديدة غير واردة فى القرآن الكـريم (المترجـم :

ما يتعارض مع القرآن الكريم يرفضه المسلمون باعتباره موضوعا أو مكذوبا على رسول الله) ولا نهدف هنا لتقديم حصر شامل لكننا سنقدم — ببساطة — بعضاً منها نتناول فكرة الجبر على نحو غير قرآنى لم يذكر فى القرآن .

(أ) اللوح المحفوظ : The heavenly Decrees

القلم : الفكرة الشائعه أن كل ما يحدث فى العالم قد جرى تدوينه فى ماض سحيق وأحيانا يعزى هذا مباشره الى الله وأحيانا ينسب إلى القلم الذى يدون فى اللوح المحفوظ (٤) :

جاء سراقة بن مالك فقال : يا رسول الله ! بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن . فيم العمل اليوم ؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما نستقبل ؟ قال : « لا . بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير» قال : ففيم العمل ؟ .. قال : « اعملوا فكل ميسر » / صحيح مسلم / كتاب القدر — الحديث ٨ (٥) .

(ب) ما تؤمر الملائكة بكتابته :

عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله (ﷺ) أخبرهم « أن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين ليلة ، ثم يكون علقة — مثل ذلك — ثم يكون مضغة — مثل ذلك — ثم يبعث الله الملك . قال فيؤمر بأربع كلمات يقال : اكتب أجله ورزقه وعمله وشقى أم سعيد ، ثم ينفخ فيه الروح » (*) (٧) .

(ج) العبرة بخواتيم الأعمال (**) :

قال الرسول ﷺ : « ان أحدكم ليعمل عمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع أو باع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع أو باع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخلها » .

(★) المترجم . النص من سنن ابن ماجة .

(★★) أورد المؤلف مزيدا من الأحاديث لتأكيد هذه الفكره . وقد اكتفينا بحديث واحد لدواعى الاختصار . وقد أشار اليها فى الحواشى بالأرقام (٨) ، (٩) ، (١٠) .

(د) ما أصابك لم يكن ليخطئك :

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين الف سنة وعرشه على الماء » رواه مسلم فى الصحيح ، وفيه دليل على أن خلق العرش سابق على خلق القلم ، وهذا أصح القولين لما روى أبو داود فى سننه عن أبى حفصه الشامى قال : قال عباده بن الصامت لابنه : يا بنى ، انك لن تجد طعم الايمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب ، فقال : رب وماذا أكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شىء حتى تقوم الساعة » يا بنى : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من مات على غير هذا فليس منى » (*) .

وكتابة القلم للقدر كانت فى الساعه التى خلق فيها لما رواه الإمام أحمد فى مسنده من حديث عباده بن الصامت ، قال : حدثنى ابى قال : دخلت على عبادة وهو مريض اتخايل فيه الموت فقلت : يا ابتاه أوصنى واجتهد لى ، فقال أجلسونى ، فلما أجلسوه قال : يا بنى ، انك لن تجد طعم الايمان ولن تبلغ حق حقيقة العلم بالله تبارك وتعالى حتى تؤمن بالقدر خيره وشره . قلت : يا ابتاه ، وكيف لى أن أعلم ما خير القدر وشره ؟ قال : تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك وما أصابك لم يكن ليخطئك ، يا بنى ، انى سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أول ما خلق الله تعالى القلم ثم قال اكتب فجرى فى تلك الساعة بما هو كائن الى يوم القيامة ، يا بنى ان مت ولست على ذلك دخلت النار » (١١) .

(هـ) آدم وموسى :

.. عن النبى ﷺ انه قال : « احتج آدم وموسى — صلوات الله عليهما — فقال موسى : يا آدم خلقتك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجتنا من الجنة !

(★) نقلنا الأحاديث التى ذكرها المؤلف بأسانيدها .

قال : فقال آدم — عليه السلام — أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته ، تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق السماوات ؛ قال : فحج آدم موسى (١٢) » (*) .



٣ — المقابلة بين القرآن والحديث

تعد الاقتباسات التى أوردناها آنفا من القرآن (الكريم) والحديث النبوى (الشريف) كافية لتؤكد لنا أن هناك الى حد ما ما يمكن أن نطلق عليه « النظرة الجبرية » أو النظره التى تؤكد خضوع كل شىء لأمر الله وهيمنته Predestination view لكن حتى عندما كانت نظره القرآن ونظرة الحديث تبدوان متقاربتين الا أن التأمل الدقيق يوضح وجود فروق بين كلتا النظرتين وهذا التقابل أو الاختلاف ذو أهمية كبيره ؛ لأنه خلاف بين الركيزتين الأساسيتين للاسلام (القرآن والحديث) .

فالفرق — باختصار — هو أن محور الاهتمام فى القرآن (الكريم) متمركز حول مشيئة الله ثم — على نحو أقل — تبعية الانسان لهذه القوة العظمى الهائلة (الله سبحانه) بينما نجد أن الانسان فى الحديث قد حددت حياته منذ البداية (قدمت ماهيته على وجوده — المترجم) ، ولا تشير الأحاديث النبوية كثيرا الى دور كبير للانسان ازاء القضاء والقدر . والقرآن الكريم من خلال نظرته التوحيدية — يركز على أن مجرى الأحداث فى العالم وفى الحياة البشرية يتحكم فيها الله سبحانه برحمته وعدله ، فرحمته وعدله سبحانه من الأمور المؤكدة وان خفى مغزاها على البشر فى بعض الأحيان .. فالأحاديث — رغم ذكرها لله سبحانه الا أنها تميل أحيانا لمفهوم القدر كما كان سائداً قبل الاسلام

(*) المترجم حققنا النص من كتاب الأشعرى الابانة عن أصول الديانة ، ص ١٥٢ .

(المترجم : المعنى غريب وغامض وغير صحيح ولا بد أن خللا وقع فى الصياغة واليك النص الإنجليزى :

Traditions, though they mention God, at times tend to be atheistic).

والحقيقة الظاهره هى أن الحياه البشرية محكومة ومحدده ، ويشار للقوى المتحكمة (فى الأحاديث النبوية) فى الغالب بشكل غامض وسرى مثل : « القلم » و « السجل » وفى بعض الأحيان لا يشار اليها — اى الى هذه القوى — كما فى النص (ما اصابك لم يكن ليخطئك) (١٣) .

واميل الى توضيح ذلك كالتالى :

١ — ان هذه الاشارات تعود الى نظام من الأفكار كان شائعا بين العرب والشعوب المحيطة بهم قبل الاسلام .

٢ — ورغم شجب القرآن الكريم واعتراضه على أفكار متشابهه فقد ظل المسلمون يؤمنون بأفكار كهذه ، بل لقد تغلغلت هذه خاصة كلمة (دهر) ، تنطوى داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر السنة .

وتقديم دليل على العنصر الأول الذى أوردناه آنفا يخرج عن نطاق هذه الدراسة لكن ربما كان من الضرورى بشكل ملح أن نورد الدليل التالى كما ذكره فنسنك :

« عقيدة السنة المتعلقة بشريعة الله .. تعتمد على أسس سامية عريضة كما يثبت التراث الدينى البابلى والاسرائيلى ، ذلك التراث الذى لا ينظر فقط لوسائل الانسان وطرائقه وانما لمجرى الأحداث فى العالم باعتبارها نسخة طبق الأصل لما سبق تسجيله منذ فترة طويلة جداً فى الكتب السماوية ويقصد بها الألواح المحفوظة — الألواح السماوية heavenly tablets » (١٤) .

وثمة فحص منفصل — خاصة بتتبع الشعر — قام عليه دارس ألمانى شاب سنة ١٨٨١ (١٥) . فقد تتبع هذا الدارس فكرة القضاء

والقدر أو الجبرية عند العرب Arab fatalism فى جذورها داخل فكرة الزمن ، فوجد أن كثيراً من الكلمات الدالة على الزمن time خاصة كلمة (دهر) ، تنطوى داخلها على معان لا تبعد عن القضاء والقدر أو « الجبر » ، وكلمة (الدهر) ربما تعنى الزمن .

يقول هذا الدارس :

« .. ويظن دائما انها تعرض لقوى معينة فالكلمة نادرا ما تعنى مجرد الزمن وحده ، .. وانما وبدون استثناء نجدها تنطوى على أمر يسبب الحظ السعيد أو الحظ التعس ، الذى يتحكم فى وجود الانسان ويدبر مسار حياته على نحو يستحيل معه الهروب منه . أليس ذلك أيضا هو معنى القدر أو القضاء والقدر أو القسمة والنصيب destiny ؟ (١٦) .

وقد كرر كثيراً من هذه الأفكار باحثون آخرون منهم تيودور نولدكه(١٧) Theodor Nöldeke :

« ثمة من يتخيل على المستوى العام أن الزمن — بمعناه المجرد هو السبب فى كل السعادة الأرضية كما انه السبب — على نحو خاص — لكل البؤس والشقاء على هذه الأرض ... فالشعراء مستمرون فى نسبة الأفعال للزمن (أو الدهر) وقد يشيرون اليه بكلمات أخرى (كالايام) أو (الليالى) أو (الأيام والليالى) والزمن هو جالب سوء الحظ ، وهو مسبب التغير الدائم وهو « يعض » وهو يسبب البلى والقدم . كما انه يقذف السهام ولا يخطىء هدفه أبدا ويسقط الأحجار ... الخ وفى مثل هذه الحالات نكون مضطرين غالبا الى اعتبار (الزمن) مرادفا (للقدر) وهو ليس أمراً صحيحاً تماماً ؛ ذلك لأن الزمن هنا هو عامل فاعل بذاته وليس عاملا تحركه قوة أخرى . . لكن لا بد أن نذكر أن العرب لم يفرقوا دائما بوضوح بين قوة الزمن او سلطان الزمن من ناحية والقضاء والقدر من ناحية أخرى ، ففكرة القضاء والقدر fatalism عند الشعراء — كما قد نتوقع — لا هى مصاغة صياغة واضحة ولا هى متناولة على نحو متماسك ومتناسق » .

اما ما يتعلق بموضوع الجبر والاختيار فهو بعيد تماما عن حديثنا هنا .

وفكرة القضاء والقدر الجاهلية أو الزمن المجرد(*) impresonal time التى لا بد أن نعرض لها ليست هى بالضبط ما نجدها فى الأحاديث النبوية وان كانت تتمشى بعمق مع كثير منها ، فما ورد فى الأحاديث عن كون الأمور مقدرة أو جرى التخطيط لها سلفا أو أنها تسير فى مسار حتمى لا فكاك منه ، هى فكرة قريبة جدا من فكرة (الدهر) التى كانت شائعة فى الشعر الجاهلى ، وقد رصد القرآن الكريم هذه الفكرة الجاهلية بوضوح لكنها ، أى فكرة الدهر ، لا وجود لها فى الأحاديث النبويه المعتمدة :

« وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم أن هم الا يظنون » . سورة الجاثية / الآية ٢٤ .

والتقابل بين الجبر بمعناه التوحيدى theistic predestination كما ورد فى القرآن الكريم وفكرة الزمن المطلق (الفاعل بذاته) فى الجاهلية الذى يقوم بدور القضاء والقدر — هذا التقابل يتضح بشكل أكثر عندما ننظر اليه فى ضوء سلسلة الصراعات بين دين محمد ﷺ (الاسلام) ونظرة معاصريه ، وقد وضح المستشرق جولد تسيهر Goldziher فى كتابه دراسات عن الاسلام Muhammedanische Studien الاتجاهات المتقابلة بأن ضرب مثالا بالكلمتين : مروه (**) manliness ودين Religion ، فرغم أن الكلمتين تتفقان فى بعض الجوانب كضرورة الاخلاص ومراعاة الحق الا أن مضمون الفضيلة فى كل منهما متناقض . فالعرب يؤمنون بدفع الشر بالشر لكن محمدا ﷺ دعا للتسامح كما وضع قيوداً على العرب (وغيرهم) ، نحد من عدد النساء اللائى يجوز الاستمتاع بهن ، كما فرض نظاما من الصلوات ، وهو نظام لا يتفق مع مفاهيم (المروة) الجاهلية ، وقد قدم لنا جولد تسيهر « المحارب من وسط شبه الجزيرة العربية يفخر بشجاعته وبسالة رفاقه ، لكنه لا يبدى

(*) أى الزمن الذى لا ينسب فعله الى قوة أخرى أو المتلقى للمجهول لكن ليس بالمعنى اللغوى للكلمة — (المترجم)

(**) بضم الميم والراء وتشديد الواو وفتحها .

امتثالنا لقوى علويه ولا يرجع اليها انتصاراته او نجاحاته ، رغم انه لا يستبعد تماما الاعتراف بهيمنة هذه القوى العلوية أو سيطرتها . انها فقط فكرة حتمية الموت التى وعاها من خلال التجارب اليومية التى يمر بها — هى وحدها التى لم يمكنه ازاحتها من عقله ، والتى كانت تثير فيه افكاراً كئيبة عن المنايا او المنون التى هى بمثابة ضربات للقدر التى تضرب خبط عشواء دون هدف والتى لا يمكن الخلاص منها ، وضربات المنايا او المنون هذه قادرة على أن تحيل عدما كل خطط البشر . واذا ما صادف العربى حظا حسنا ادى هذا الى زيادة انانيته وزيادة ثقته بنفسه لكن حسن الحظ هذا لم يكن — على الأقل — بقوده للتدين او الى توثيق روابطه بالدين » (١٨) .

وسياق آيات القرآن الكريم التى سنوردها فعلا توضح بجلاء أن الاسلام لا يعترض على النظرة لأسباب الموت فحسب وانما على المنهج الشامل لحياتهم القائم على انكار الحساب والحياة الأخرى .

« ... أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون (٢١) وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون (٢٢) افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون (٢٣) وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون (٢٤) واذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم الا أن قالوا ائتوا بآبائنا ان كنتم صادقين (٢٥) قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون (٢٦) ولله ملك السماوات والأرض ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون (٢٧) .. » — سورة الجاثية .

فما ترفضه هذه الآيات هو بلا شك الاتجاه الذى كان سائداً فى شبه الجزيرة العربية والذى مؤداه : دعنا نأكل ونشرب ونسعد فسنموت غدا . والى هذا الاتجاه الكلى : العملى والدينى يرجع مصطلح الجبرية fatalism وليس انطلاقاً فقط — من تأمل نظرى مؤداه أن

الأمور أو الأحداث مقدره سلفا ، أو مقررة قبل حدوثها (١٩) وعندما يعتقد الانسان أن كل شيء فى حياته قد تقرر وتحدد بالفعل وبشكل نهائى — أو على الأقل كل ما هو مهم فى حياته — فانه يفقد بذلك كل حافز للقيام بأية جهود قوية (أو عنيفة) ازاء أى شيء . انه سيترك نفسه كريشة فى مهب الريح وسيترك نفسه — بلا ارادة — حتى تأتى اللحظة التى يصل فيها الى المرتبة الأسمى ، وسيتخذ طريق المتع والمسرات ويتجنب طريق الآلام ، وسيسلك ايسر الطرق ولن يحاول تطويع الأمور الصعبة لأنه لا يؤمن بامكانية تطويع الأمور أو تغيير مسارها . كما أن ايمانه بالقدر سيدفعه لقبول الأمور التى يرى أنه لا مناص منها ولا مهرب .

والمتأمل فى نظرة القرآن الكريم للجبر ، سيجدها — بلا شك — ضد هذا الاتجاه السلبى الذى يتخذ ذريعة للهروب من الشريعة :

« واذا قيل لهم انفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا انطعم من لو يشاء الله اطعمه ان أنتم الا فى ضلال مبين (٤٧) » — سورة يس .

ومن هنا ، فان القرآن (الكريم) يحكم على من يقولون ذلك بأنهم خطاة ، فاصرار القرآن (الكريم) على عظمة الله وهيمنته وقوته لا يعنى — فى الحقيقة — فرض اتجاه عملى محدد ، فالله هو الخالق المتسامى الذى يمكن أن يلجأ اليه المرء ويلتمس حماه (٢٠) :

« وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم (١٠٧) » — سورة يونس .

فمعنى الاعتماد على الله — كما هو وارد فى القرآن الكريم — لا يمكن أن يكون دافعا للتبلد أو عدم التفاعل ما دام الله — سبحانه — يضع على كاهل البشر واجبات كلفهم بها من طريق رسله .

ومن هنا وما دام القرآن الكريم لا يقدم لنا مفهوم انكار المسئوليه الانسانية ، فان ما ورد فى الأحاديث من مفاهيم عن دور الزمن المطلق (المجرد من القوى الالهية) وعن الجبر المطلق وانكار إمكانية الفعل للانسان — ربما كانت هذه الأفكار الواردة فى الأحاديث (المتناقضة مع ما ورد فى القرآن) تعود فى جذورها الى نظام فكرى كان شائعا قبل الاسلام (أى أنها مجرد امتداد لأفكار جاهلية) (المترجم : ان صح ما يقوله المؤلف ، وان صح فهمه لهذه الأحاديث ، فان الوثيقة الأولى لدى المسلمين هى القرآن الكريم الذى لم يثبت فى أية لحظة ، حدوث تحريف به كما انتهت الى ذلك أبحاث المسلمين وغير المسلمين ، أما الأحاديث النبوية فقد لحق ببعضها الوضع باعتراف الباحثين المسلمين أنفسهم ، فالعبرة اذن بالروح القرآنى الذى يؤكد على مسئوليه الانسان) وليس من الضرورى أن يكون ما ورد فى الأحاديث النبوية مطابقاً تماماً للأفكار الجاهلية التى تنزع من الانسان مسئوليته وتوكل كل شىء للزمن أو الدهر . وربما — فى بعض الحالات ، كما أظن — استخدمت التعبيرات الجاهلية الدالة على الاتجاهات الجبرية فى بيئة اسلامية ، لذا لا بد من التدقيق فى الأحاديث النبوية لتعرف ما اذا كانت توجه لمعنى الجبرية أو نزع المسئولية الانسانية أم لا .

وربما لم يكن مثيرا للدهشة كثيرا أن يكون ما وجدناه فعلا من هذه الأحاديث متباينا تباينا شديدا .

فهناك أحاديث كثيرة ذات اتجاه جبرى محدد كما يتضح من الحديث الذى يسجل نقاشا حادا بين آدم وموسى عليهما السلام الذى أوردناه فى الصفحات السابقة من هذا الفصل ، وهذه الأحاديث تنكر أية مسئولية بشرية . أما فكرة « الأوامر السماوية heavenly decrees » التى تميل الى رعاية فكرة الجبرية ، فإن هذا الاتجاه يتسم بشىء من التعديل عندما يتضح من التعبير أنها من أوامر الله سبحانه وتعالى ذاته وليست من فعل (القلم) كسلطة مستقلة أو كقوة فاعلة بمعزل عن الله سبحانه ، وفى هذه الحالة يبدو الفكر الاسلامى متوائما يحاول تعديل الأفكار التى لم يستطع استئصالها تماما . ولعل عبارة (ما أصابك لم

يكن ليخطئك) بتكوينها المجرد (المبنى للمجهول بمعنى المطلق وليس بالمعنى اللغوى الدارج impersonal) تنمى — أى مثل هذه العبارة — الى نظام من الأفكار متعلق بالقضاء والقدر أو الجبريه ، وان كانت ثمة روايات ترفض نسبة مثل هذه الأقوال والأفكار للنبى (ﷺ) (٢١) أو محاولة اعاده توجيهها لالباسها لبوسا اسلاميا أو تضمينها معانى اسلامية ، أو اكسابها توجها اسلاميا ، ومن هنا فقد تم تضمينها على نحو أو آخر فى عقائد أهل السنة (٢٢) ، فثمة خلفية جبرية محددة فى الأحاديث كذلك الحديث الذى يشير الى أن الكتاب (قد سبق) على انسان ما فدخل النار برغم أنه ظل يعمل عمل اهل الجنة مدة طويلة (انظر نص الحديث فى الفقرة ج/٢ من هذا الفصل) وكحكاية المسلم الذى بدا — فيما يتسير حديث الرسول ﷺ — أنه مسلم جيد ومن أهل الجنة ، وأنه مجاهد ، ثم كتب عليه أن يكون من أهل النار لأنه أنهى حياته بنفسه .

وهذه هى الأحاديث التى أشرنا اليها فى أربع فقرات من أقسام القسم الثانى من هذا الفصل ، بينما هناك أحاديث أخرى — على النقيض منها تمثل ما يمكن تسميته « بالجبرية المعدلة modified fatalism »، فوفقا لهذه النوعية من الأحاديث نجد أن الانسان ليس مجبرا الا فى موعد موته الذى لا يستطيع منه فكاكا ، وحصاد سعيه وسعادته أو شقائه . وربما كانت هذه الجبرية المعدلة اقرب ما تكون الى نظرة « مقاتل وسط شبه الجزيرة العربية Warrior of Central Arebia » فهو لم يكن يشك فى أن قوته أو سلطته الخاصة هى الفاعلة والمؤثرة لكنه كان على وعى أن مشروعاته أحيانا لم تكن توضع موضع التنفيذ بسبب قوى خارجية ، كما آمن أن هذا الفشل لم يكن راجعا الى قصور من جانبه ، ورأى أيضا أن الموت كقدر محتوم كان يضع نهاية لكل مشروعاته . انه يستطيع — حقا — أن ينجز أمورا كثيرة ، لكن الأمور العليا المهمة مقدرة سلفا ولا يستطيع بجهوده أن يبدلها .

وثمة صعوبة فيما يتعلق بالأحاديث متصلة بتلك الأمور التى تكتبها الملائكة بينما الكائن البشرى لا زال فى رحم أمه ، فهى — أى هذه الأمور — تحدد بوضوح مستقبل حياة الطفل ، رغم أن القرآن (الكريم) يشجب ما يعتقده أهل (الجبر) لاعتقادهم بأنه لا شىء بعد هذه الحياة الدنيا

(المترجم : المقصود بعضهم بطبيعة الحال) ، ومن المؤكد أن عبارة « شقى أو سعيد » يمكن أن تحتمل المفهوم الذى يميل اليه المسلمون، وهو أن الشقى من أهل جهنم والسعيد من أهل الجنة أو الفردوس ؛ وليس من هدف بحثى الموجز هنا أن أبرهن على أن الأحاديث النبويه ذات اتجاه جبرى (بمعنى ايراد عدد كبير من الأحاديث الدالة على ذلك) لكن — فى الوقت نفسه — ليس هناك ما يمنع من قصر معانى هذه الألفاظ على الحياة الدنيا أى الشقاء أو السعادة فى الدنيا . وربما تضمنت الأحاديث افكارا كانت سائدة فى الجاهلية وتقبلها الاسلام أو ادرجها فى نسق أفكاره (٢٣) .

(المترجم : تضمن الاسلام افكارا كانت سائده فى العصر الجاهلى ليس مغمزا ضد الاسلام وليس أمراً نشازاً ، فمن غير المعقول أن تكون كل جوانب حياة البشر قبل الاسلام خالية من كل فضيلة بعيدة عن كل ما هو جدير بالاحترام ، فثمة كرام فى الجاهلية كانوا أيضا كراما فى الاسلام ، كان لا بد من ايراد هذا التعليق الموجز لازالة الحساسية من صدر القارىء المسلم) . أما العبارات الدالة على (أعمال الانسان) والواردة فى نصوص بعض الأحاديث (باعتبار أن الملائكة تدونها عنه وهو لا زال فى رحم أمة أو قبلها) فربما كانت ايضا تكييفاً أو مواءمة للأفكار الاسلامية عن الحكم على (افعال الانسان) أو (فعل الانسان) .

أما الأحاديث التى ذكرت فى بحثنا هذا تحت عنوان « العبرة بالخواتيم » فتتضمن معنى قبول فكرة الحكم ؛ أو (الحساب) كما تتضمن معنى (المستقبل) أو (الحياة فى المستقبل) أو (ما تأتى به الأيام) ؛ وربما كانت هذه الفكرة تشكل مزجا أو صهرا بين افكار اسلامية وافكار أخرى سادت فى فترة ما قبل الاسلام(٢٤) (المترجم : علقنا قبل ذلك أنه ليس معنى قيام الاسلام انكار كل الأفكار التى كانت سائدة قبله ، فقد كان بعض هذه الأفكار طيبا وجديرا بالتمسك به) فالاحاديث تنحو نحو أن القدر النهائى للانسان أو المصير النهائى له مسألة (حتمية) أو (جبرية) أو (قدرية) لا يمكن الفكاك منها ؛ لكن مصيره الى (جنة) أو (نار) مسألة متوقفة على أعماله التى قام بها فى آخر أيامه (خواتيم الأعمال) ، فالروح العامة للأحاديث تميل للجبرية ؛ وان

كان هناك تلميح غير مجد فى بعض الاحيان للفكرة الاسلامية عن المسئولية البشرية (والجدير بالملاحظة أن فكرة العقاب الأبدى أو الخلود فى النار جزاء لارتكاب الكبيرة ، يتمشى مع معتقدات الخوارج) .

وثمة حديث آخر يتمشى مع الخط التفكيرى نفسه ، وهو الاتجاه الوارد فى فى القرآن الكريم والذى مؤداه أن الله سبحانه (يهدى) من يشاء و (يضل) من يشاء ؛ ليصل بكلتا الطائفتين الى ما هو مقدر سلفا :

حدثنا آدم ، حدثنا شعبه ، حدثنا يزيد الرشك قال : سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير يحدث عن عمران بن حصين قال : قال رجل : « يا رسول الله أيعرف أهل الجنة من أهل النار ؟ » قال : «نعم» قال الرجل : « فلم يعمل العاملون ؟ » قال : « كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له » (٢٥) .

ـ صحيح البخارى / باب القدر / الحديث الثالث .

واتجاه هذا الحديث واضح نحو (الجبر) ، اذ يبدو الانسان هنا ولا تأثير له أو سيطرة له على أعماله ، لكن كانت هناك محاولات لايجاد موضع فى سياق هذا المخطط الجبرى للواجبات التى فرضها الله على الانسان ، فهناك أحاديث أخرى أقرب الى انكار الجبرية :

حدثنا عبدان عن أبى حمزة عن الأعمش عن سعد بن عبيدة عن أبى عبد الرحمن السلمى عن على رضى الله عنه قال : كنا جلوساً مع النبى ﷺ ومعه عود ينكت به فى الأرض ، قال : « ما منكم من أحد الا قد كتب مقعده من النار أو من الجنة » ، فقال رجل من القوم : « الا نتكل يا رسول الله ؟ » قال : « لا ، اعملوا فكل ميسر » ثم قرأ الآية : « فأما من أعطى واتقى (٥) وصدق بالحسنى (٦) فسنيسره لليسرى (٧) وأما من بخل واستغنى (٨) وكذب بالحسنى (٩) فسنيسره للعسرى (١٠) وما يغنى عنه ماله اذا تردى (١١) ... » سورة الليل (٢٦) » .

ورد الحديث فى البخارى / باب القدر .

حدثنا عثمان بن أبي شيبة وزهير بن حرب واسحق بن ابراهيم ـ واللفظ لزهير ـ قال اسحق : حدثنا جرير عن منصور عن سعد بن عبيده عن أبي عبد الرحمن عن علي ، قال : « كنا في جنازة في بقيع الغرقد ، فأتانا رسول الله ﷺ فقعد وقعدنا حوله ومعه مخصرة فنكس فجعل ينكت بمخصرته . ثم قال : « ما منكم من أحد ، ما من نفس منفوسة الا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، والا وقد كتبت شقية أم سعيدة » قال : فقال رجل : « يا رسول الله ؛ أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل ! » فقال : « من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير الى عمل أهل الشقاوة » ، فقال : « اعملوا فكل ميسر ، أما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة ، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة » ثم قرأ : « فأما من أعطى واتقى .... الخ » ـ صحيح مسلم / كتاب القدر (الحديث السادس)(٢٦)،(٢٧) . فعبارة «اعملوا» في مثل هذه الأحاديث هي محاولة للخروج من دائرة الجبرية المغلقة التي تنفي إهمية العمل . وان كانت الصياغة بمفهومها الذي يشير الى أن (عمل) الانسان مقدر سلفا بما يعني عدم المسئولية الكاملة للانسان « عن أعماله » . ومن هنا كان لا بد من أن يقف المسلمون موقفاً وسطاً من الآيات القرآنية التي تحمل الانسان مسئولية أعماله (٢٨) .

وثمة حديث آخر من النوع نفسه يرفض تماما ما يتصل « بالجبرية » من سلبية :

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن الزهري قال حدثني أبو سلمة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال : « ما استخلف خليفة الا له بطانتان : بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه ، والمعصوم من عصم الله » . صحيح البخاري / باب القدر (٢٩) .

والغرض من هذا الحديث هو توضيح حماية الله وفضله ... الخ وهي فكرة واردة في القرآن الكريم ، وهي فكرة دينية وليست مجرد

دفاع نظرى أو فلسفى ، فالناس ليسوا مدفوعين للعمل الصالح بمجرد القضاء والقدر وانما بفضل الله . وقد أورد البخارى أيضا فى كتاب القدر حديثين يبينان ان كل شىء بيد الله :

حدثنا مالك بن اسماعيل حدثنا اسرائيل بن عاصم عن أبى عثمان عن أسامه قال : كنت عند النبى ﷺ اد جاءه رسول احدى بناته وعنده سعد وأبى بن كعب ومعاذ ، ان ابنها يجود بنفسه ، فبعث اليها : « لله ما أخذ ، ولله ما أعطى ، كل بأجل ، فلتصبر ولتحتسب » (٣٠) .

البخارى / باب القدر .

عن اسحق بن ابراهيم الحنظلى ، عن النضر ، حدثنا داود بن أبى الفرات عن عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر أن عائشة رضى الله عنها أخبرته أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فقال : « كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين ، ما من عبد يكون فى بلد يكون فيه ويمكث فيه لا يخرج من البلد صابرا محتسبا يعلم انه لا يصيبه الا ما كتب الله له الا كان له مثل أجر شهيد » — صحيح البخارى — بكتاب القدر / باب (قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا) .

فالثقة فى رحمة الله سبحانه واضحة خاصة فى هذا الحديث الأخير ، وهذه الثقة في رحمته سبحانه تواجه (أو تقابل) فكرة اليأس التى تتضمنها فكرة القدر الذى يخبط خبط عشواء بلا هدف واضح Impersonal fate.

ان فحص الأحاديث النبوية وتناول ما يتفق منها مع فكره الجبر وما يعارضها يؤدى بنا الى نتائج شائقة . فالاتجاه الغالب فى الأحاديث هو ليس فقط اتجاها نحو كون الحياة البشرية مقدرة سلفا أو مرسومة قبل وقوع حوادثها ، وانما تتضمن النظرة الجبرية (القدرية) التى كانت سائدة بين العرب قبل الاسلام ، وان كان قد جرى فيها بعض التعديل وثمة اشارات أيضا تدل على محاولات للتواؤم مع النظرة المضادة للجبرية (أو القدرية) ونقصد بذلك نظرة مسئولية الانسان وحرية الاختيار ، ولكن الواقع أن الاتجاه الجبرى كان هو الغالب ، وأخيرا

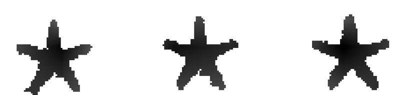
فثمة أحاديث قليلة تتفق تماما مع الاتجاه الغالب فى القرآن الكريم الذى يؤكد مسئولية الانسان (المترجم : يريد المؤلف ان يقول انه بعد فحص آيات القرآن الكريم وجدها تؤكد وتؤيد فكرة مسئولية الانسان ، أما الأحاديث النبوية فقد وجد أن قلة قليلة هى التى تؤيد هذا الاتجاه ، وغالبها يميل الى الجبر المطلق ، والتسيير المطلق ، وقد سبق أن أشرنا فى تعليق سابق أن مجال الوضع غير قائم بالمرة فى القرآن الكريم ، بينما مجال الوضع فى الأحاديث قائم ، فالاعتبار الأول دائما للقرآن الكريم ، وان كان هذا لا يقلل من أهمية الأحاديث شريطة الا تتعارض مع آيات الذكر الحكيم) .

وعندما نجد أحاديث تدافع بشدة عن الجبر أو فكرة كون الانسان مسيرا لا ارادة له بما يتعارض بشدة مع اتجاه القرآن الكريم ، فاننا لا نستطيع الا أن نقول ان افكار الجاهلية ظلت مسيطرة لفترة طويلة فى ضمائر الناس حتى بعد أن اسلموا وشهدوا الا اله الا الله وان محمداً رسول الله . وعلى أية حال ، فمما يجعل هذه القضية اكثر صعوبة أن مسلمين بارزين لا شك فى انهم على مذهب السنة قد قبلوا الأحاديث النبوية التى أشارت الى فكرة الجبر (كون الانسان مسيرا) كأحاديث صحيحة (غير موضوعة) .

وربما تلقى هذه الدراسة فى صفحاتها التالية مزيدا من الضوء على هذه المسألة . أما الآن ، فلا يسعنا الا رصد هذا التداخل فى نسيج المقولتين التاليتين :

١ — التقابل بن المفاهيم القرآنية عن قدرة الله سبحانه وهيمنته من ناحية ، والمسئولية البشرية من ناحية أخرى .

٢ — التعارض بين المفاهيم الدينية والأخلاقية لفكرة الجبر fatalism الجاهلية من ناحية والمفاهيم القرآنية لمعنى الاعتماد على الله سبحانه .



(**ملحوظة** — آيات القرآن الكريم — خاصة المتعلقة (بالأجل) و (الرزق) تتفق معانيها مع المعانى التى أشارت اليها الأحاديث النبوية . فمن ناحية نجد أن الأحاديث النبوية لا تتضمن مفاهيم مفادها أن كل افعال البشر مبرمجة سلفا ، ومن هنا فليس الاتجاه الجبرى اتجاها لا بديل له رغم سيادته أو غلبته ، بل على العكس فقد لبس هذا الاتجاه لبوسا اسلاميا بمعنى الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته وتتفق المسيحية مع الاسلام فى هذا المفهوم « الاعتماد على الله والرضوخ لمشيئته » . ومن ناحية أخرى فما دامت الحقيقة الدينية يمكن أن تصل للانسان ، فلا بد أن يكون ذلك من خلال لغة يعرفها تعبر له عن مفاهيم مصاغة فى مصطلحات شائعة ومعروفة له (المفاهيم والمصطلحات) . فلكى توصل رسالة دينية لبشر ، فلا بد أن تخاطبهم بمصطلحات تعبر عن مفاهيم مقبولة لهم بالفعل على مستوى الكون فاذا أردت أن تنقل رسالة عن « الأخوة brotherhood » لقوم يعتقدون أن الشمس هى التى تدور حول الأرض ، فلا تهتم ولا تشغل نفسك بتصحيح هذه الفكرة ومحاولة اقناعهم بأن الأرض هى التى تدور حول الشمس ، فهم يعتبرون ذلك هرطقة ، وبذلك تفشل أنت فى ايصال فكره « الأخوة » لهم . وتتمثل رسالة القرآن — فى جانب منها — فى أن هذا العالم (الكون) قد خلقه الله وحده ، وهو (سبحانه) الذى يسيره وحده ، وفكرة (الأجل) و (الرزق) جزء من الكون الذى خلقه الله ، وكان العرب الذين بعث فيهم محمد ﷺ يؤمنون بذلك لذا فلم تكن نظرتهم بالفعل تختلف عن التوجهات القرآنية . وحتى اذا اعتبر البعض هذا غير حقيقى الى حد ما ، فليس ثمة سبب جوهرى لمقاومة الفكرة ، ثم أليست هذه الفكرة أقل ضلالا من فكرة « الحرية » عند الغربيين التى تجعلهم ينسون أهمية الاعتماد على الله ؟! وسواء أضعفت هذه الأفكار بمرور القرون الاتجاه الاسلامى الحقيقى « القائل بمسئولية الانسان » فى مواجهته للجبرية أو فكرة الجبر بمعناها الجاهلى أم لا ، فان تلك قضية أخرى « تحتاج لبحث آخر ») .

هوامش الفصل الثانى

(١) Goldziher. Vorlesungen, 58.

في الأديان التى تشتق عقائدها وشرائعها من نصوص مقدسة يمكن للمرء أن يفهم تطور هذه العقائد وتلك الشرائع من خلال متابعة الأعمال التفسيرية أو التأويلية ، لهذه النصوص المقدسة ، ففى هذه الحالة يكون تاريخ الدين هو نفسه تاريخ تفسير النصوص المقدسة ، وهذا ينطبق بشكل واضح على الاسلام فتاريخه الداخلى ينعكس (وكأنه صورة فى المرآة) لطرائق تفسير نصوصه المقدسة » .

(٢) Muslim Creed, 50 f., CP. Ahrens, Muhammed als Religion asetifter, 8. ff.

(٣) Cp. Q., 45.

(٤) انظر Muslim, Qadar. Quoted from Muslim Cseed, 54

(٥) سنن ابى داود ، مسند احمد بن حنبل .

(٦) صحيح مسلم ، باب القدر

(٧) ـ صحيح البخارى ، باب القدر .

ـ الابانة عن اصول الديانة للاشعرى .

(٨) صحيح البخارى ، باب القدر .

(٩) صحيح مسلم ، باب القدر

(١٠) نفسه .

(١١) سنن أبى داود .

(١٢) صحيح البخارى ، باب القدر .

(١٣) انظر [illegible] الواردة فى آخر الفصل

(١٤) انظر Muslim creed, 54.

(١٥) W. L. Schrameier. in his « promotion Schvipp » entitied uber elen fatalismus der vornislamischen Araber.

(١٦) كلمة Personified هنا لا تتناقض ـ حقا ـ مع كون « الدهر » يتحرك دون فاعل حقيقى impersonal .

(١٧) انظر Art Arabs, ancient, in Ency. of Religion and Ethics (C 16).

(١٨) 3 ر. س النص الانجليزى .

(١٩) I have attempted to maintain this usage throughout the present study, and to speak of « determinism » where the reference was to pure theory without any practical Corollaries

وقد حاولت أن أحتفظ بهذا الاستخدام للمصطلح اثناء دراستى هذه الحالية ، وأن يكون حديثى عن (الجبر) فى حالة الجبرية الخالصة (نظرية الجبر الخالصة) دون أى جوانب تطبيقية متعلقة بها .

(٢٠) انظر : Cp. Q

(٢١) عن أبى داود .

(٢٢) الفقة الأكبر — ١ ، العقيدة الطحاوية وكتابات الأشعرى .

(٢٣) كالأحاديث التى تجعل « الله » و « الدهر » شيئا واحدا (البخارى — أدب — رقم ١٠١ .

(٢٤) يجب الانتباه الى أن فكرة العقاب الأبدى بسبب ارتكاب الكبيرة يتفق مع معتقدات الخوارج .

(٢٥) البخارى — باب القدر .

(٢٦) صحيح مسلم — القدر .

(٢٧) البخارى — القدر .

(٢٨) Muslim Creed, p. 51.

(٢٩) Qadar, b. 8.

(٣٠) B. 4, trad 2, Summarized, p. 15.

الفصل الثالث

بدايات عقيدة القدر

١ — عند الخوارج

(أ) حكاية ميمون وشعيب

ورد في مقالات الاسلاميين للأشعري (١) : (الفرقة الخامسة من العجاردة « الشعيبية » [أصحاب شعيب] وهو رجل بريء من ميمون، ومن قوله : « انه لا يستطيع احد ان يعمل الا ما شاء الله وان أعمال العباد مخلوقة لله ») .

وكان سبب فرقة الشعيبية والميمونية انه كان لميمون على شعيب مال ، فتقاضاه ، فقال له شعيب : « أعطيكه ان شاء الله » فقال ميمون : « قد شاء الله أن تعطينيه الساعة » .

فقال شعيب : « لو شاء الله لم اقدر الا أعطيكه » .

فقال ميمون : « فان الله قد شاء ما امر ، وما لم يأمر لم يشأ ، وما لم يشأ لم يأمر » .

فتابع ناس ميمونا ، وتابع ناس شعيبا ، فكتبوا الى عبد الكريم بن عجرد (بفتح العين وتسكين الجيم وفتح الراء) ؛ وهو في حبس خالد ابن عبد الله البجلي — يعلمونه قول ميمون وشعيب ، فكتب عبد الكريم : « انا نقول ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولا نلحق بالله سوءا » .

فوصل الكتاب اليهم ، ومات عبد الكريم ، مادعى ميمون أنه مال بقوله حين قال : « لا نلحق بالله سوءا » وقال شعيب : « لا ، بل قال بقولي حيث قال : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » فتولوا جميعا عبد الكريم ، وبرىء بعضهم من بعض » . وقال بعض الناس : « ان عبد الكريم بن عجرد وميمون الذى ينسب اليه الميمونية رجل من أهل بلخ .. ») .

ويمكن مقارنة هذا النص السابق بما ورد فى الكتاب نفسه (مقالات الاسلاميين للأشعرى) عن الفرقة الثانية من العجارده وهى فرقة الميمونية .

(والفرقة الثانية من العجارده « الميمونية » والذى تفردوا به القول بالقدر على مذهب المعتزلة وذلك انهم يزعمون أن الله سبحانه فوض الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة الى كل ما كلفوا ، فهم يستطيعون الكفر والايمان جميعا ، وليس لله سبحانه وتعالى فى أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، فرئت منه «العجردية» وسموا « الميمونية » (٢) .

ولم تحقق حكاية ميمون وشعيب هذه شهرة كحدث تاريخى : ولكنها قد تكون محاولة متأخرة لتوضيح أن الفرقتين (الميمونية والشعيبية) كلتيهما تدعيان الانتساب لفكر عبد الكريم عجرد ، وربما تحوى الحكاية معلومات صادقة عن المناقشات الباكرة فى مسألة القدر .

ويعد الجزء الخاص بشعيب فى هذه القصة هو الجزء الأضعف فنحن لا نعرف عنه شيئا سوى وجهة نظره كما وضحتها القصة ، والعبارات التى استخدمها هى العبارات التى شاع استخدامها فى عقائد السنة فى فترة متأخرة ويتمثل دور شعيب فى هذه القصة بالرجل الذى يدافع عن (الجبر) بمعناه القديم Old (السابق على الاسلام) ، وحتى التعبيرات التى استخدمها تبدو وكأنه يوظف قدرة الله Omnipotence of God لتبرير تهربه من أداء ما عليه من واجب (دفع ما عليه من مال) .

والواقع أن خطاب عبد الكريم عجـرد مختلف في معناه تماما عمـا بدعيه شعيب ، فهو خطاب متوازن ومعانيه أقرب ما تكون الى المفاهيم القرآنية .

فالله سبحانه قادر بالتأكيد لكنه عادل أيضا ولا بد من ربط هاتين الحقيقتين معاً ، وعلى هذا فما قاله شعيب لا يمثل الا جانبـاً واحـدا مبتورا من مقالة عبد الكريم عجرد ، وكذلك ميمون فرأيـه يمثل جـانبا واحدا فقط مما قاله عبد الكريم ، فميمون يمثل هؤلاء المتمسكين بشكل أساسي بعدل الله فقط ، وهو — أي ميمون — يؤكد على أن ارادة الله هي مشيئته أو أن أوامره هي مشيئته ، وأوامر الله لا يمكن أن تكـون شرا ، لذا فالله يأمر المدين بدفع الدين للدائن ، أما شعيب فقوله يعني أن عدم دفعه للدين لا يمكن الا أن يكون من خلال ارادة الله ، وبذا فهو يرجع الشر أو العمل غير الصالح الى الله سبحانه ، ولما كان هذا الشر غير راجع لإرادة الله ، فلا بد انه عائد للانسان وراجع اليه ، ومن هنـا فلا بد أن الله سبحانه فوض الانسان في فعل الأمور التي يظهر فيها الشر ، أو هذا على الأقل ما يظهر في الحجج الكامنة وراء مقـولات ميمون . والقول بأن مقولة ميمون شبيهة بما ذهب اليه المنزلة ظهرت في مصادر متأخرة كثيرا عن زمن ميمون ، لكن كلمة فوض (أي أن الله فوض entrusts) التي لم تكن شائعـة في هـذا السياق تقدم لنا أساسـا للاعتقـاد أن مصطلحـات أو مقـولات material قد تم ادراجها أو تضمنها في نظريات لاحقة .

ولا نعرف عن ميمون — غير هذا القليل الذي أشرنـا اليه — شيئا ، وربما يكون هو نفسه ميمون الذي ناقش مع (رجل من الاباضية يقال له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفيهم جائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون ، وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم ، فلـم يقولوا بتحليل ولا تحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم في ذلك ، فأفتوا بأن بيعهن حلال وهبتهن حلال في دار التقية (بتشديد التـاء وفتحهـا) ويستتاب أهل الوقف من وقفهم في ولاية ابراهيم ومن أجاز ذلـك وأن يستتاب ميمون من قوله وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وقفت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف في جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهـل الوقف من جحدهم الولاية عن ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين

وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا « الواقفه » وبرئت الخوارج منهم وثبت ابراهيم على رايه فى التحليل لبيع الاماء من المخالفين، وتساب ميمون) (٣) .

وربما يكون حظر هذا الأمر السابق أو تحريمه ، لأن ميمون كان راغبا فى الدفاع عن المبادىء الخلقيه ومنصدياً للتحلل الخلقى كما أن آراءه تنحو نحوا اكبر نحو ما هو ذاتى أو شخصى (*) . ومن ناحيه أخرى فقد قيل ان (ميمون) قد أباح الزواج بين بعض أنواع المحارم وقد شجب البغدادى موقفه هذا حتى انه أخرجه من زمرة المسلمين (٤) وعلى اية حال ، فان هذا التحليل لبعض درجات المحارم ربما لا يشير الى اتجاه نحو التحلل الخلقى ، ولكنه ـــ ببساطة ـــ اتجاه نحو البحث عن النساء فى مجتمع العقيدة السليمة ، لان هؤلاء النسوة اللائى أبيح الزواج منهن كن داخل اسرة الشخص نفسه ، وغالبا ما تعتقد الأسرة المعتقدات نفسها (٥) .

وهناك من ينسب الى ميمون (٦) قوله ان أطفال المشركين فى الجنة، وهو أمر ليس لدينا معلومات وافره عنه ، ولكن سياق أفكار الخوارج يفيد اتجاههم الى الاعتقاد فى القدر (عقيدة القدر كما يراها المعتزلة).

(ب) تطور فكر الخوارج :

يعد الخوارج أحد احزاب المعارضة السياسية الدينيه فى عهد بنى امية ، وكان موطن ظهورهم الأصلى فى العراق ، وكانوا مرتبطين بقراء القرآن الكريم الذين شكلوا كيانا (جهازا) متشابكا ومرنا فى الشام والعراق على سواء . ومع أن هؤلاء الخوارج لم يعودوا بدواً بالمفهوم التقليدى للكلمة الا انهم يرجعون فى اصولهم الى قبائل صحراوية غير قبيلة قريش(٧) ، فليس غريباً اذن ان اتسموا بالفردية الشديدة ، واعتبروا ـــ فى الغالب ـــ أى قيود يفرضها نظام الحكم مسألة مضجرة لا تطاق .

واول الخوارج هم الذين انشقوا عن على بن أبى طالب بعد معركة صفين ، واعتبروا من المحكمة أو المحكمين (المترجم : فى الملل والنحل للشهرستانى أن « أول من خرج على أمير المؤمنين جماعة ممن كان معه

(*) النص . and Showing greater regard for personalities
وقد نقلنا المعنى الى العربيه بشكل تقريبى ـ (المترجم) .

فى حرب صفين ، واشدهم خروجا عليه ومروقا من الدين : الأشعث بن قيس الكندى ، ومسعر بن فدكى التميمى ، وزيد بن حصين الطائى حين قالوا : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنت تدعونا الى السيف ! حتى قال : أنا أعلم بما فى كتاب الله ! انفروا الى بقيه الأحزاب .. قالوا : لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين والا فعلنا بك مثلما فعلنا بعثمان ، فاضطر الى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين وما بقى منهم الا شرذمة قليلة فيهم حشاشة قوة ، فامتثل الأشتر أمره .. فالخوارج حملوه على التحكيم أولا .. ثم خرجت الخوارج عليه وقالوا لم حكمت الرجال ؟ لا حكم الا لله وهم الذين اجتمعوا بالنهروان ، وأهم فرق الخوارج المحكمة والأزارقة ، والنجدات والبيهسية والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفرية ، ويجمعهم القول بالتبرى من عثمان وعلى ويقدمون ذلك على كل طاعة ولا يصححون المناكحات الا على أساس ذلك ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الامام اذا خالف السنة حقا واجباً »)

وشعار الخوارج هو(لا حكم الا لله)وهو شعار يعنى أن الأمور لا يحكم فيها أو لا يبت فيها الا بالرجوع لكلمة الله ، وكانوا يعتقدون أنه لا صعوبة فى وضع هذا الشعار موضع التنفيذ (٨) . وهذا أمر مثالى لكن هذه المثالية كان من الممكن ببساطة أن تتحلل : لتصبح نوعا من التعصب fanaticism كما أن هــذه المثالية ، فتحت البــاب لاتجاهــات مختلفة متباينة ما دام الأثر العملى سيتجلى فى جعل القرآن نفســه هو التقنين النهائى ، فكان يتعين على كل حاكم قوى أن يطبق القانون (القرآنى) على نفســه .

لقد كان الخوارج ذوى أهمية كبيرة وتركوا تأثيرا واضحــا فى التطور العام ذلك أن محور تعاليمهم الدينية هو فكرة عدالة الله سبحانه وحتمية معاملة رعاياه بالعدل ، فحتى الامام لا بد ان يخضع لأحكــام الشريعة واذا انحرف عنها استحق العزل ، بل وجب قتله (٩) .

لقد حدث انشقاق المحكمة عن على (رضى الله عنه) سنة ٣٧ هـ ، وخلال العشرين سنة التالية أو نحوها تطالع اضطرابات مختلفة يثيرها الخوارج فى الكوفة والبصرة وان كنا لا نعلم كثيرا عن وجهات نظــر هؤلاء الرجال العقائدية . وفى سنة ٦١ هـ بعد هروب عبيد الله حاكم

البصره القوى التابع ليزيد ، عاد عدد كبير من المنفيين بمن فى دلك نافع ابن الأزرق، وعبد الله بن الصمار ، وعبد الله بن اباض، وحنظله بن بيهس، وقد أسس كل منهم فرقة (مذهبا) من فرق الخوارج (١٠) .

وقد طور نافع بن الأزرق فكرة أنه لا حكم الا الله الى أقصى درجات التطرف (١١) ، وقد أرجع الأشعرى فى كتابه مقالات الاسلاميين معظم هذه الأفكار الى المناقشات التى دارت فى البصرة فى حوالى هذا الوقت ، وقال الأشعرى ان نافعاً هو أول من ادخل افكاراً جديدة على معسكر الخوارج خاصة فكرة البراءة من القعدة (بفتح القاف والعين) dissociation from the Qa'da (المترجم : فى مقالات الاسلاميين للأشعرى أن أول من احدث الخلاف بين الخوارج هو نافع بن الأزرق الحنفى ، والذى أحدثه هو **البراءة من القعدة ، والمحنة** لمن قصد عسكره ، **وأكفار** من لم يهاجر اليه) وبعبارة أخرى فقد فرض نافع على كل الناس أن يؤدوا دوراً فى الحرب المقدسة ضد أعداء الله(١٢) . وكان فكر نافع محددا . فالأمور اما بيضاء واما سوداء ، وما ليس ابيض فهو اسود ، وبطبيعة الحال فان المختلفين معه ليسوا بيضا (المقصود ليسوا على الحق) واعداء الله ليسوا — فيما يرى — هم الوثنيين فقط ، وانما اشتمل هذا المصطلح (اعداء الله) على عدد كبير من أهل القبلة — أى من المسلمين . ولم يكن نافع يؤيد التقية (بتشديد التاء وفتحها وتشديد الياء وفتحها) والتى تعنى من الناحية العملية أن يخفى المرء اتجاهاته وأفكاره الحقيقية ، فلا احد كان يمكنه أن يكون تابعا لنافع هدا الا اذا خرج معه للقتال وتعرض لمخاطر حقيقية .

لكن خلال هذا التصلب والعناد والتعصب يظهر لنا قليل مما يمكن التعاطف معه ، فلا بد أن نعترف أن فكرة أنه لا حكم الا لله (المترجم : فهم الاستاذ المؤلف هذه العبارة على أساس انها حكم الشريعة أو الحكم وفقا للشريعة Divine law) ، كانت لا تزال فكرة محورية (مركزية) . واعتقد الأزارقة أن مرتكبى الكبائر (الذنوب الكبرى) كفار مطرودون من المجتمع الاسلامى وسيصلون سعيرا ، لكن التركيز الشديد على واجب القتال دفاعا عن مجتمع المسلمين ضد أعدائه ادى فيما يبدو الى شىء

من التهاون فى الواجبات الاجتماعيه المعتاده ، فعقوبة الرجم على الاقل قد جرى استبعادها فى بعض الحالات .

وكان بعض البيهسية متشددين كالأزارقة اتباع نافع بن الأزرق(١٣). فقد وافق أتباع أبى بيهس على قتل مخالفيهم من أهل القبلة واستحلوا أموالهم وذراريهم واعتبروا ذلك حلالا وشرعيا فى كل الظروف .

ومما أحدثه أبو بيهس « أنه زعم أن ميمونا كفر حين حرم بيع المملوكة (الجارية) فى دار كفار قومنا ، وحين برىء ممن استحل ذلك ، وكفر أهل الثبت حين لم يعرفوا كفر ميمون وصواب ابراهيم — وأهل الثبت الواقفة — وكفر ابراهيم حين لم يتبرأ من أهل الوقف لوقفهم فى أمرهم وجحدهم الولاية عنه ، وجحدهم البراءة من ميمون ، وذلك ان الوقف لا يسع على الأبدان ، ولكن يسع على الحكم بعينه ما لم يوافقه أحد من المسلمين ، واذا واقعه أحد من المسلمين لم يسع من حضر ذلك الا يعرف من أظهر الحق ودان به ، ومن أظهر الباطل ودان به (*) (١٤) .

· وهذا مثال لطيف يبين طبيعة فكر الخوارج المتسم بكثرة الانقسامات والخلافات والشقاق وضيق الأفق ، ومع هذا

(★) ننقل من مقالات الاسلاميين ما يوضح الفكرة « ··· وكان رجل من الاباضية يقال له ابراهيم أفتى بأن بيع الاماء من مخالفيهم جائز ، فبرىء منه رجل يقال له ميمون وممن استحل ذلك ، ووقف قوم منهم (وقفوا أى امتنعوا عن ابداء الرأى فلم يقولوا بتحريم أو تحليل) وكتبوا يستفتون العلماء منهم فى ذلك ، فأفتوا بأن بيعهن حلال ، وهتهن حلال فى دار التقية . ويستتاب أهل الوقف من وقفهم فى ولاية ابراهيم ومن أجاز ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله ، وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وقفت فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة من ميمون وهو كافر يظهر كفره . فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا الواقفة وبرئت الخوارج منهم · وثبت ابراهيم على رأيه فى التحليل لبيع الاماء من المخالفين ، وتاب ميمون ·· » ، ص ١٨٨ — ١٨٩ طبعة المكتبة العصرية — بيروت ·

فان مبدأ (الحكم لله) (*) هو مبدأ أساسى من مبادئهم وهو مبدأ جدير بالاحترام .

وثمة اتجاه معتدل بين الخوارج تمثله فرقة النجدات أو النجدية وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفى ، وقد ظهر النجدات على مسرح الأحداث فى وقت متأخر عن الآزارقة لكنهم — أى النجدات — كانوا قد أفرغوا كل ما فى جعبتهم وانتهوا تقريبا بحلول عام ٧٣ هـ ، بينما استمر الازارقة فى الشرق الاسلامى حتى سنة ٧٨ هـ . وقد أباح نجدة « التقية Prudent fear » ولو بالكلمة ، ولم يكن نجدة يتوقع أن ينضم اليه أحد فى حربه ضد الكفار (المترجم : الكفار فى مصطلح الخوارج هم كل من خالفهم فى رأيهم حتى ولو كان مسلما) ، فقد كان هذا عملا من النوافل (غير مفروض) Supererogation وهو عمل جدير بالثناء لكنه ليس الزاميا (ليس فرضا not incumbent ؛ لذلك فان القعود « أى البقاء فى البيت وعدم الخروج للقتال » ليس ذنبا فى رأيه ، وفى الوقت نفسه بدا متساهلا فى تبرير الذنوب ، فعذر بالجهالات « اذا أخطأ رجل فى حكم من الأحكام من جهة الجهل » ، وقال أتباع نجده : الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة .. فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور ..

وبعض العوفية وهم فرع من البيهسية لم يتبرأوا أيضا من القعدة (بفتح القاف والعين) باعتبار أن القعود أمر مشروع ، والمقصود طبعا العودة من جهاد مخالفيهم فى الرأى ولزوم منازلهم (القعود) (١٥) .

ونصل الى مفاهيم أكثر صدقا لسيادة الشريعة (حكم الله) بتتبعنا لآراء عبد الكريم بن عجرد والعجارده ، ويبدو أن عبد الكريم تأثر بكل من نجدة وابى بيهس (بتسكين الياء) (١٦) ويظهر لنا أثر الاعتماد على « السلوك القويم » فى بعض فرق العجارده ، التى قالت إن الله سبحانه

(*) يجعل الاستاذ المؤلف لهذا المبدأ مقابلا انجليزيا هو the divine law أو الشريعة وبذلك يكون مقصد الخوارج هو حكم الشريعة — وليس هذا هى الحقيقة ما يعنيه مبدأ الخوارج بالضبط وانما هناك مضامين كثيرة لمصطلحهم المعروف « لا حكم الا لله » — (المترجم) .

موض الأعمال الى العباد ، وجعل لهم الاستطاعة الى ما كلفوا به فهــم يستطيعون الكفر والايمان جميعا ، فالانســان هو الذى يستطيع أن يجعل نفسه من أهل الجنة أو من أهل النار وهذا ينطوى على أن الانسان مسئول عما يفعله . فكيف سنعامل الأطفال الذين لم يبلغوا وبالتالى لم يتحملوا مسئولية كبيرة ؟

لقد ذهب نافع بن الأزرق (مؤسس فرقة الأزارقة) الى أن أبناء الكفرة سيذهبون — كآبائهم — للجحيم ، وأبنــاء المؤمنين سيدخـلون الجنة — كآبائهم ، وربما كان نافع بن الأزرق فى هــذا متأثراً بالنزعــة القبلية أو العشائرية فصبغت فكره الدينى ، ومن هنا أباح نافع وصحبه قتل أبناء الكافرين وزوجاتهم (١٧) (المترجم : المقصود أساسا مخالفوهم فى المذهب ، فكل من خالف فكرهم فهو فى عرفهم كافر) ، وقد أقرت معظم فرق الخوارج هذا المذهب — حتى انهم ناقشوا وضع الأطفــال الذين غير آباؤهم فرقهم بعد موتهم ، أى موت الأطفال (١٨) — وظــل هــذا الوضع قائما حتى زمن عبد الكريم عجرد الذى بدأ يتحقق من أن هذا الرأى (الموقف) لا يتمشى مع الفضيلة والسلوك القويم ، كما أنه لا يتمشى مع مبدأ المسئولية الشخصية (كون الشخص مسئولا عن أفعاله) فكان من رأيه أن الأطفال لا يمكن أن يكونوا ضمن جماعة المسلمين حتى يعتنقوا الاسلام بمحض ارادتهم وهذا لا يتأتى قبل البلوغ (١٩) . (المترجم : نفضل هنا ايراد الفكرة بألفاظ الأشعرى فى كتاب مقالات الاسلاميين : « والفرقة الأولى من العجارده يزعمون أنه يجب أن يدعى الطــفل اذا بلغ وتجب البراءة منه قبل ... ») .

لقد كان منطق تداعيات هذه الأفكار لا يمكن تحاشيه ، فوفقا لما ذكره الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل فان عبد الكريم نفسه ظــل يعتقد أن أطفال المشركين فى النار مع آبائهم « كما كان يرى أنه تجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الاسلام ، وتجب دعونه اذا بلغ (٢٠) . واعتقد ثعلبة الذى كون فرقة مهمة من فرق العجاردة أنه ليس لأطفــال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغــوا فيدعون للاسلام فيقرون به أو ينكرونه (٢١) وقد ذهب ميمون شوطــا

بعيدا فى هذا المجال . فكان من رايه أن أطفال المشركين لم يرتكبوا إثما ومن ثم فهم فى الجنة (٢٢) .

ومن القضايا المشابهة لقضية « الأطفال » هذه قضيه « الجهل » بالشريعة ، وثمة قصة عن ابن نجدة وجيشه الذى تصرف فى الغنائم بصورة لا تقتضيه الشريعة ثم اعتذر عن فعله هذا بأنه « لم يكن يعلم » أو أنه كان « جاهلا » بأحكام الشريعة فيما يتعلق بذلك الأمر ، وقد استعمل علماء الكلام هذه الروايه لوضع حدود فاصلة بين « المعرفه الدينيه » الضروريه أو اللازمة « والمعرفة الدينية » غير اللازمة (٢٣). النص كما ورد فى مقالات الاسلاميين : « ثم خرج نجدة بن عامر الحنفى من اليمامة فى نفر من الناس واقبل الى الأزارقة يريدهم ، فاستقبلهم نفر من اهل عسكر نافع واخبروه ومن معه بأحداث نافع التى احدثها وأنهم برئوا منه وفارقوه عليها وأمروا نجده بالمقام وبايعوه فمكث نجده زمانا ثم انه بعث بعثا الى القطيف واستعمل عليهم ابنه فقتل وسبى وغنم فأخذ ابن نجدة واصحابه عده من نسائهم فقوموا كل واحده منهن بقيمة على انفسهم ، وقالوا : ان صارت قيمهن فى حصصنا فذاك وان لم تصر ادينا الفضل فنكحوهن قبل أن يقسمن وأكلوا من الغنائم قبل أن تقسم ، ثم رجعوا الى نجدة فأخبروا بذلك . فقال نجدة : لم يسعكم ما صنعتم . فقالوا : لم نعلم انه لا يسعنا ، فعذرهم نجدة لجهالتهم ، فتابعه على ذلك حكم من الأحكام من جهة الجهل . وقالوا : الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب ، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة فى جميع الحلال فمن استحل شيئا من طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه ..».

الاشعرى ، مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ص ١٧٤ — ١٧٥ (طبعة بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد / المكتبه العصريه — بيروت) .

(بتعبير أدق : المعرفة الدينية التى يؤدى عدم توفرها الى الكفـر ، والمعرفة الدينية التى ان غابت تمَ التماس الاعذار لغيابهـا) . وقـد شغل أبو بيهس والبيهسيون أنفسـهم أيضا بهذه القضية ، فزعم أبو بيهس « انه لا يسلم أحـد حتى يقر بمعرفة الله ومعرفة رسول الله ومعرفـة ما جاء به محمد ﷺ جملة ، والولاية لأولياء الله سبحـانه والبراءة مـن أعداء الله والبراءة مما حرم الله سبحانه مما جاء فيه الوعيد ، فلا يسع الانسان الا علمه ومعرفته بعينه وتفسيره . ومنه ما ينبغى أن يعرفه باسمه ولا يبالى ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يبتلى به — أى يعانيـه أو يجربه (٢٤) . وعليه أن يقف عندما لا يعلم ، ولا يأتى شيئا الا بعلم ، فتابعه على ذلك ناس كثير من الخوارج فسموا البيهسية (٢٥) وسمت البيهسية من خالفهم من الخوارج **الواقفة** » . ومن البيهسية فرقة يقال لهم « أصحاب السؤال » (*) ، قالوا ان الرجل يكون مسلما اذا شهد ألا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وبرأ مـن أعداء الله ، وأقر بما جاء من عند الله جملة وان لم يعلم سائر ما افترضه الله سبحانه عليه مما سوى ذلك : أفرض هو أم لا ؟ فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به فيسأل ، وفارقوا « الواقفة » ، فاذا سأل وسمـع الاجابة انتفى جهله (٢٦) .

ان تطور فكر الخوارج فيما يتعلق « بالأطفال » و « مسألة الجهـل بالشريعة » ، يبين كيف أن فكرة « الاله العادل » كانت تتطلب دومـا « عدلا » من مخلوقاته ، وادى هذا — بمنطق صارم لا يمكن التخلص منه —

(*) هم أصحاب شبيب النجرانى . ورد فى الفرق بين الفرق للبغدادى أنهم يعرفون بالشبيبة لانتسابهم الى شبيب بن يزيد الشيبانى المكنى بأبى الصحارى . ويعرفون أيضا بالصالحية لانتسابهم الى صالح بن مسرح الخارجى .

والشبيبة — فيما ينقل لنا محمد محيى الدين عبد الحميد — محقق كتـاب مقـالات الاسلاميين . ينفردون عن الخوارج بجوار خلافة المرأة وامامتها ، وقد استخلف شبيب أمه غزالة — وقيل زوجته . فدخلت الكوفة وقامت خطيبة وصلت الصبح بالمسجد الجامع فقرات فى الركعة الأولى البقرة ، وفى الثانية آل عمران . ومن المراجع التى تناولت شبيبا وغزالة ، كما أوردها محمد محيى الدين عبد الحميد خـطط المقريزى وتاريخ الاسلام للذهبى ، والمعـارف لابن قتيبة .

الى الايمان بالمسئولية البشرية — خاصه التأكيد على فكرة أن الانسان لديه الاستطاعة لتنفيذ ما فرض عليه وهكذا نمت العقيده المتعلقة بالقدر بشكل طبيعي من جانب واحد من جوانب هذه القضية (قضية القدر) كما وردت فى تعاليم القرآن (الكريم) (٢٧) .

(ج) فرق أخرى للخوارج :

ليس غريبا اذن أن ظهرت فرق خارجيه مختلفة قيل انها آمنت بعقيدة القدر الى جانب الميمونة لكننا لا نعرف عنها التفاصيل الكافية التى تجعلنا فاهمين لوجهات نظرهم . فنحن نجد الأشعرى يقنع نفسه بكفاية الملاحظات التالية :

« الحمزية وهم أصحاب رجل يدعى حمزه وقد نبنوا على قول الميمونة بالقدر .. » .

وأما المعلومية (*) فقد تفردوا بأن قالوا : من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وان افعال العباد ليست مخلوقة وان الاستطاعة مع الفعل ولا يكون الا ما شاء الله ...

اما فرقه حارث الاباضى فقالوا فى القدر بقول المعتزله ، وخالفوا فيه سائر الاباضية وقالوا ان الاستطاعة قبل الفعل ...

اما (أصحاب السؤال) .. فيعتقدون فى القدر كما يعتقد المعتزلة .. » (٢٨) .

ومن ناحية اخرى ، فهناك خوارج آخرون كثيرون يعارضون هذه الأفكار ، فبجانب الشعيبية ذكر لنا الأشعرى الخلفية والخازمية والمجهولية باعتبارهم معارضين للارادة anti-Voluntarist وهو يسميهم « أهل الاثبات » أى اثبات القدر (٢٩) .

(*) ذكرهم الأشعرى كاحدى فرق الخارجية .

وهذه المعارضة لعقيدة القدر لا تنفى ما يقال عن الربط المنطقى بين هذه العقيدة والأفكار الأساسية للخوارج . فليس هناك معارضة نابعة من اتجاه اسلامى حقيقى ، اللهم الا ما ورد على لسان عبد الكريم ابن عجرد من إصرار والحاح على فكرة الهيمنة الالهية على كل شيء ، وتبدو نظرة شعيب قدرية أو جبرية الى حد ما . ومن الفرق الأخرى المذكوره الخازمية ، ونلاحظ انها تبدو متأثرة بالأفكار السابقة على ظهور الاسلام .

: « والفرقة السادسة من العجارده هى الخازميه والذى تفردوا به انهم قالوا فى القدر بالاثبات وبأن الولاية والعداوة صفتان لله عز وجل ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه ، وان كانوا فى اكثر أحوالهم مؤمنين » (*) .

وثمة غموض الى حد ما فى الفقرة الأخيرة وهذا يرجع فى رايى الى ما ورد فى أحاديث الرسول ﷺ من أن الناس يحكم عليهم وفقا لخواتيم اعمالهم — وهى عقيدة تعد استمرارا للعقائد المرتبطة بالجبر فيما قبل الاسلام (٣٠) .

(د) فى تحقيق التواريخ :

يبدو أن الميمونية وأصحاب السؤال كانا أول فرق الخوارج التى اعتقدت فى القدر . نقول ذلك بعد تحقيق التواريخ بقدر الاستطاعة . فالحمزية ظهروا فى أواخر القرن الثانى للهجرة (٣١) .

وربما كان المعلومية فى الفترة نفسها لأنه — اذا كان النص الذى نعتمد عليه صحيحا — يبدو أنهم يوفقون بين وجهات النظر المتعارضة (٣٢) . وليس هناك ما يجعلنا نذهب الى أن حارث بن أباض كان قد ظهر فى فترة باكرة . ومن ناحية اخرى ، فان « أصحاب السؤال »

(*) مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ، ص ١٧٩ .

كانوا من أتباع شبيب النجرانى الذى يختلط اسمه باسم شبيب بن يزيد الشيبانى الذى لقى حتفه سنة ٧٧ هـ بعد فشل حركته (٣٣) . أما ميمون فقد ظهر أيضا فى وقت باكر . فقد كان خالد بن عبد الله حاكما للعراق فى الفترة من ١٠٥ هـ الى ١٢٠ هـ وفى هذه الفترة قبض على عبد الكريم وسجنه ، ونلقى عبد الكريم خطابا سبق أن أشرنا اليه . والى هذه الفترة يرجع النزاع أو الخلاف بين ميمون وشعيب . لكن اذا افترضنا أنه هو نفسه الشخص الذى تنازع أو اختلف مع ابراهيم ، فاننا قد علمنا أن أبا بيهس قد شجب آراءه ، وقد تم اعدام أبى بيهس زمن الوليد (٨٦ — ٩٦ هـ) بعد أن كان نشيطا وفعالا فى البصرة سنة ٦١ هـ (٣٤) . وعلى هذا ، فهناك احتمال عدم وجود فرق زمنى كبير بين ميمون وأصحاب السؤال .

٢ — غيلان والمرجئة

لقد تناولت هذه الدراسة الخوارج لأنه من الأيسر من خلالهم أن نفهم العلاقات المنطقية لعقيدة القدر . وعلى أية حال ؛ فقد كانت النظرة التقليدية هى أن المناقشات الدائرة حول القدر قد بداها معبد الجهنى وواصلها غيلان الدمشقى (أبو مروان) . وسيكون من الملائم أن نتناول أفكار غيلان أولا .

وربما كانت الحقيقة الأساسية عن غيلان فى هذا الصدد هى أن الخليفة هشام (١٠٥ — ١٢٥ هـ) قد أمر باعدامه بسبب آرائه فى القدر .. أو أن هذا هو ما قيل كسبب لاعدامه . ورواية الطبرى لا تلقى لنا ضوءا كافيا على هذا الحدث ، فكل ما علمناه عن المناقشات بين غيلان ومن يدعى ميمون بن مهران الذى فوضه هشام لدحض آراء غيلان ، هو أن غيلان سأل : أكان لا بد أن ترتكب هذه الخطايا ؟ وقد رد ميمون بحجة معاكسة متسائلا بدوره : وهل تمت هذه الخطايا ضد ارادته سبحانه ! فحار غيلان ولم يستطع جوابا (٣٥) .

وقد أورد لنا الأشعرى عرضا كاملا لأفكاره : (*) « لا يقال عن أفعال

(★) النص بين القوسين ، ترجمة وليس منقولا من كتابات الأشعرى التى سنوردها فيما يلى لأنها تخالف هذا النص الانجليزى .

البشر ان الله أرادها عندما لا تكون وفق مشيئته ، ولا يقال أيضا أنه سبحانه لم يردها ، وانما اذا كانت موافقة مع أوامره فيجوز وقتها أن نقول انه سبحانه أرادها . فبالنسبة للفعل الانساني فانه ان كان فعل طاعة فانه يقال ان الله سبحانه قد أراده في وقته (أي وقت حدوثه) وان كان فعل معصية فانه يقال ان الله سبحانه لم يرده . وهو يعتقد أنه يجوز أن نقول ان الله أراد شيئاً لم يحدث ، وأن شيئا حدث لم يرده الله . وانكر ان الله طلب من مخلوقاته أن يطيعوه بالضرورة . أو أنه أرادهم أن يطيعوه قبل أن يطيعوه بالفعل كما انكر أنه أراد أن يعصوه قبل أن يعصوه بالفعل . . . . . . بل انه — أي غيلان — يقبل أن يقال ان الله (يفعل أشياء لا يريدها) (٣٦) (*) .

(*) هذا النص كما ذكرنا ترجمناه ولم نستخرجه من كتابات الأشعرى ، لاننا لم نستطع الوصول اليه . اما النصوص المتعلقة بغيلان في « مقالات الاسلاميين » فنوردها فيما يلي :

والفرقة السابعة من المرجئة « الغيلانية » أصحاب « غيلان » يزعمون أن الايمان المعرفة بالله الثانية ، يريد بالمعرفة الثانية المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وذلك ان المعرفة الأولى عنده اضطرار . فلذلك لم يجعلها من الايمان .

وذكر « محمد بن شبيب » عن الغيلانية أنهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الايمان أنه لا يقال لها ايمان اذا انفردت ، ولا يقال لها بعض ايمان اذا انفردت . وأن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

وأنهم خالفوهم في العلم : فزعموا أن العلم بأن الأشياء محدثة مدبرة ضرورة ، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب . وجعلوا العلم بالنبي ﷺ وبما جاء من عند الله اكتساباً ، وزعموا أنه من الايمان اذا كان الذي (جاء) من عند الله منصوصا باجماع المسلمين ، ولم يجعلوا شيئا من الدين مستخرجا ايمانا .

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية ، والجهمية ، والغيلانية ، والنجارية ينكرون أن يكون في الكفار ايمان . وأن يقال ان فيهم بعض ايمان ، اذ كان الايمان لا يتبعض عندهم .

وذكر « زرقان » عن « غيلان » أن الايمان هو الاقرار باللسان وهو التصديق ، وأن المعرفة بالله فعل الله ، وليست من الايمان في قليل ولا كثير ، واعتل بأن الايمان في اللغة هو التصديق .

والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب « محمد بن شبيب » يزعمون أن الايمان الاقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء ، والاقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون ، ونقلوه عن رسول الله ﷺ =

والملمح المحدد لهذا الاتجاه هو التأكيد على أن « اراده » الله و « فعله » متزامنان Simultaneous وربما كان غيلان يأمل بهذا أن يوفق بين فكرة قدره الله الشاملة الكلية من ناحية ، وفكرة الأفعال البشرية غير المقرره سلفا ، وبتعبير آخر أراد أن يوفق بين فكرة القدره الشاملة لله سبحانه من ناحية وحرية الاراده البشرية من ناحية أخرى . من الواضح انه يعتقد ان افعال الانسان الملزمة له أو المنوطة به ليست محكومة بارادة الله سلفا (وهذا يعنيّ أن على الانسان أن يفعلها بالضرورة وبارادته) لكن الانسان يقول ببساطة — اذا كان ما يمارسه من عمل يمثل خطيئة — ان الله لم يرد هذا العمل ، ويفهم من قصة أوردها الطبرى أن غيلان لم يكن مستعدا للاقرار بأن ارتكاب الخطايا أمر يناقض بالفعل ارادة الله سبحانه . ومن ناحية أخرى ، فانه يقرر أن الله قد يريد شيئاً لم يحدث « The God Willed a thing which did not come about ».

= وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس فى الأسماء فان المراد للحق لا يكفر ، وذلك انه ايمان واستخراج ، ليس برد على رسول الله ﷺ ما جاء به من عند الله سبحانه ولا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم رسول الله ﷺ ونصوا عليه .

والخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وزعموا أن ابليس قد عرف الله سبحانه واقر به ، وانما كان كافرا لأنه استكبر ، ولولا استكباره ما كان كافرا ، وأن الايمان يتبعض ويتفاضل اهله ، وأن الخصلة من الايمان قد تكون طاعة وبعض ايمان ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الايمان ، ولا يكون مؤمنا الا باصابة الكل ، وكل رجل يعلم أن الله واحد ليس كمثله شيء ويجحد الأنبياء فهو كافر بجحده الأنبياء ، وفيه خصلة من الايمان وهى معرفته بالله ، وذلك أن الله أمره أن يعرفه وأن يقر ان كان عرف ، (وان عرف) ولم يقر ، معرفته بالله سبحانه. وجحد أنبياءه ، فاذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أمر به ، وكان الذى أمر به كله ايمانا فالواحد منه بعض ايمان .

ولارتباط الغيلانية بالشمرية نورد ما يلى

وحكى عن أبى شمر انه قال لا اقول فى الفاسق الملى فاسق مطلق ، دون ان اقيد فأقول فاسق فى كذا .

وحكى « محمد بن شبيب وعباد بن سليمان » عن أبى شمر انه كان يقول الايمان هو المعرفة بالله والاقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل ، يعنى قوله فى القدر ، ما كان من ذلك منصوصا عليه أو مستخرجا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفى التشبيه والتوحيد ، وكل ذلك ايمان ، والعلم به ايمان ، والشاك فيه كافر ، والشاك فى الشاك كافر أبدا ، والمعرفة لا يقولون انها ايمان ما لم تضم الاقرار ، واذا وقعا كانا جميعا ايمانا » . ص ٢١٦ — ٢١٧ .

ومعنى هذا أن الله قد يشارك فى خطيئة يرتكبها الانسان مع أنه — أى الله سبحانه — لم يرد ذلك . أو — ببساطة — أن الله قد يفعل شيئا دون ارادة مسبقـــة منه له 'Without previously willing them .

من الواضح أن غيلان كان يحاول التوفيق بين الهيمنة الالهيــة أو القدرة الالهية المطلقة من ناحية ووقوع الشر (بأمره) من ناحية أخرى . لذا فقد حاول التعامل مع مصطلحى « ارادة » الله « وفعله » ونحاسى أن يكون وقوع الشر بناء على « طلبه Command » . لكنه أيضا قد يكون اعتقد أن هناك مجالا معيّناً قـــد استثناه الله بارادته من ارادتـــه وهيمنته المباشرة وأوكله للبشر (رغم أننا لا نجده استخدم فعل فوض — من التفويض — أى تفويض البشر) أى أوكل فعله للبشر . وان شيئا كهذا المعنى ينطوى على عبارته « كل ما كان من فعل الله » .

ويجب ان نتذكر أنه حتى الآن ليس ثمة الا القليل فى طريقة تحليل النشاط الانسانى (الفعل البشرى) . فوفقا لما يقوله غيلان مـــان « استطاعة » الانسان تعـــنى — ببساطـــة — قـــدرته الجســـمية physical fitness (٣٧) (أو لياقته البدنية التى تجعـــله قـــادرا على اداء ما هو مكلف به) وعلى هذا فما أوكل اليه هو — فى الأســاس — السيطرة على قوته البدنية (طاقاته الفيزيقية) . وفى الوقت نفسه فقد كان غيلان مفكرا ثاقب النظر بالتأكيد ، كما يتضح هذا من تفرقته بين المعرفة الاولى والمعرفة الثانية (٣٨) فالمعرفة الأولى (اضطرار) ؛ لذا فهى (بدائية) أو « مبدئية » أو « أولية » ؛ ومن ثم فهى ليست مـــن الايمان ، أما المعرفة الثانية فناشئة عن نظر واستدلال فهى « اكتســاب » وللتوضيح نقول : بأن لكل شىء موجداً — هذا معرفة أولى ، ومعرفتنـــا أن هذا الموجد واحد لا هو اثنان ولا ثلاثة ولا اكثر — هذا معرفة ثانية أى معرفة احتاجت الى تأمل وتدبر .

مثل هذه الملاحظات تمكننا مـــن الاطـــلال على نســـق الأفـــكار System of thought ؛ لكنهـــا ليست كـــافيه لمجعلنا نتبين بوضـوح موضع عقيدة القدر ضمن هذا النسق . وهذا يقتضى أن نعرف عقائـــد المرجئة بشكل عام ذلك لأن غيلان (بفتح الغين وتسكين الياء) قـــد

النصق بهذه الفرقه أكثر من التصاقه بالفرق الاخرى وربما تعرضت أفكار المرجئة لسوء فهم أكثر مما تعرضت له الفرق الاسلاميه الأخرى. فالمرجئة — الى حد كبير — رواد السنة (يشكلون من حيث الفكر اسباه أهل السنة الأوائل (Forerunners of-orthodoxy (٣٩) .

لكن بمرور الوقت جنح الكتاب المسلمون المهتمون بتاريخ الفرق والمذهب إلى تناول عقائد السنة او علماء الكلام المدافعين عن عقائد السنة وأهملوا افكار المرجئه ، كما اهملوا الدفاع عن بعض الأفكار القليلة التى نسبت الى هؤلاء المرجئه والتى اعتبرها السنة خروجا عن الدين الصحيح (هرطقة) (٤٠) . ومن هنا فكل ما لدينا من أحكام عن المرجئة هى فى الحقيقة أحكام — الى حد ما — مناهضة لهم ، نتيجة الأحكام المسبقة ، ولم يفعل الدارسون الغربيون فى القرون الأخيرة شيئا لتحسين هذه الأفكار او تطويرها بتقديمهم مقارنات غير ملائمة بالأفكار المسيحية . فالمرجئة ليسوا من أنصار « الخلاص بالايمان » Salvation by faith بدون عمل ، ولا هم « مهادنون » أو « متسامحون » فى مواجهة « المتشددين » أو ما يمكن أن نطلق عليهم « المتزمتون » أو « المتطهرون » puritanism الخوارج .

فالفكر الجماعى (افكار المجتمع (the thought of Community) أو فكر الجماعة أو افكار المجتمع تلعب دورا كبير جدا فى المناطق العربية أكثر بكثير مما يمكن أن تتحمله الثقافة الأوربية الفردية . individualistic West . فالسؤال الذى اتخذ شكل قضية بين الخوارج والمرجئه هو : ما الذى يجعل الفرد عضوا فى الجماعة (الاسلامية) ؟ وما الذى ينهى عضويته تلك ؟ وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح التاريخ الأوربى ، الطرد من رحمة الكنيسة Excommunication (بمعنى الخروج عن نهج الجماعة او بمصطلح كتب علم الكلام : من الذى يستحق أن نبرأ منه — المرجم) ومن الضرورى الا نجعل المصطلحات المسيحية تبعدنا عن المعانى المقصودة فى الفكر الاسلامى . فأفكار الخوارج عامرة بالفاظ على شاكلة (تبرأ) و (تولى) والمقابل الانجليزى

الذى أفضله عادة لتبرا هو « dissociated himself » ، أما تولى مأفضل أن أجعل لها مقابلا انجليزيا « associated » أو « Counted as friend » ، والذى لا شك فيه أن المفاهيم القبلية القديمة قد اسهمت فى هذه الصياغات، فالمشاعر الدينيه الحقة والوحيده عند العربى قبل الاسلام كانت مرتبطة بقبيلته (٤١) .

فخلاص الفرد فى حد ذاته لم يكن امرا ذا بال ، وانما كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالجماعة ، فالمرء يدخل الجنة بأن يكون عضواً فى جماعه (أهل الجنة) فى الوقت الذى يكون العالم كله — خلا جماعته هذه — من أهل النار أو أعضاء فى جماعه أهل النار (People of Paradise and people of Hell) . وقد شكل مجتمع المدينه زمن النبى (ﷺ) نموذجا أو مثلا (٤٢) وبالتالى فقد استنبطت الألماط الاصطلاحية من هذه المرحلة ، فمصطلح الهجره بمعنى الخروج الى الحرب لملاقاه الوثنيين (وظل هذا المصطلح يستخدم حتى لو كان مضمونه يعنى الثورة أو التمرد ضد قائد المسلمين أو زعيمهم أو بعض من ولاته) . ثمة حالة حرب بين (أهل الجنة) و (أهل جهنم) ومن الناحية المالية ليس ثمة أخذ أو عطاء بين المعسكرين . ومن الواضح أن قيام أى معسكر من المعسكرين آنفى الذكر بتفسير الأمور من جانب واحد سيؤدى حتما الى تعصب كتعصب الخوارج .

لقد كان الخوارج مهتمين بالمحتوى الفكرى والمحتوى السلوكى أو الأخلاقى على سواء . فالجماعة الحقيقية عندهم كانت هى الجماعة المكونة من جماعة المؤمنين الذين يؤمنون إيماناً حقيقياً ، ولا بد من ازاحة كل مظهر من مظاهر الكفر عند هذه الجماعة واقصائها بعيدا . فالنجدات مثلا يؤمنون بأن :

« الدين أمران : أحدهما معرفة الله ومعرفة رسله عليهم السلام وتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغصب ، والإقرار بما جاء من عند الله جملة فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة ... » (*) (٤٣) ان بدايات هذا الفكر تذكرنا بأفكار المرجئة

(*) مقالات الاسلاميين ، طبعة بيروت ، ص ١٧٥ .

وفى الوقت نفسه فقد كانت أفكار الخوارج ووجهات نظرهم بالنسبة للسلوك السوي او التصرف الصحيح أو الأخلاق الحسنة ، غالبا أفكارا محدودة . فقد تحدثوا بالتأكيد عن الخطايا الكبرى التى اسموها الكبائر لكن هذا المصطلح لم يكن يعنى عندهم بالضبط ما تفهمه المسيحيون من مصطلح « الخطيئة المميتة للروح Mortalism » وهى الخطيئة التي يتعين على المجتمع نبذ مرتكبها من الجماعة .. وقد اتفق الخوارج — فيما عدا النجدات — على أن كل كبيرة أى كل خطيئة كبيرة بمثابة كفر (٤٤) . وكان من نتيجة المطالبة بهذه الاستقامة « الخرامية » أو « المبالغ فيها » أو التى لا تتناسب مع الطبيعة البشرية (*) ان حاول بعض الخوارج فى بعض الأحيان أن يقللوا من عدد المحاذير او عدد ما يمكن اعتباره من الخطايا ، حتى انه يقال أن البيهسية اعتبروا السكر من الأمور المشروعة دينا وأسقطوا العقوبات على تارك الصلاة نتيجة سكره (٤٥) . وكان الغرض من هذا ايجاد طرائق مختلفة للتعامل مع الحالات التى تنتهك فيها الشريعة (يخرق فيها القانون) غير « البراءة » أو الطرد من الجماعة .

والفكرة التى لاقت بعض التحبيذ والقبول كانت هى فكرة « الوقف» أو « التوقف عن اصدار الحكم » Suspension of judgesment ومن ذلك وجهة نظرة الصفرية عن الزناة :

« نقف فيهم ولا نسميهم مؤمنين ولا كافرين » (٤٦) . وقد سبق أن ذكرنا خبر أولئك الذين توقفوا فى الحكم على مدى شرعية شراء جارية (حيث حدث خلاف فى الرأى بين ميمون وابراهيم) (**) اذ ظهروا كفرقة

(*) استخدم المؤلف عبارة . Romantic & unworldly strictness.

(**) النص كما ورد فى مقالات الاسلاميين فى الطبعة التى بين أيدينا

« ... وكان رجل من الاباضية يقال له « ابراهيم » افتى بأن بيع الاماء من مخالفيهم جائز ، فبرىء منه رجل يقال له « ميمون » وممن استحل ذلك » ووقف قوم منهم ، فلم يقولوا بتحليل ولا بتحريم ، وكتبوا يستفتون العلماء منهم فى ذلك ، فأفتوا بأن بيعهن حلال ، وهبتهن حلال فى دار التقية » ويستتاب أهل الوقف من وقفهم فى ولاية ابراهيم ومن اجاز ذلك ، وأن يستتاب ميمون من قوله ، وان يبرأوا من امرأة كانت معهم (كانت) =

مستقلة عرفت « بأهل الوقف » أو الواقفة وكانوا منسلخين لفرقة البيهسية (٤٧) .

ولم تكن فكرة « الوقف » أو « التوقف فى الحكم » الا مرحلة أولى نحو تمكين المختلفين فى الرأى من العيش معا (فكرة قبول الآخر) .

وقد طبقت هذه الفكرة فى أمور أخرى غير ما سبق ذكره (مسألة بيع الجارية) وقد يكون فى النص التالى بعض الأفكار التى تعود للمرجئة :

« ومن البيهسية فرقة يسمون الشبيبية وذلك أن شبيبا وقف فى صالح وفى الراجعة فقالوا : لا ندرى أحق ما حكم به صالح أم جور ، وحق ما شهدت به الراجعة أم جور ، فبرئت الخوارج منهم . وسموهم مرجئة الخوارج .. » (٤٨) (*) .

(وليس من المهم أن نذكر أن أهل السؤال أو أصحاب السؤال كانوا من المؤيدين الأوائل للموقف القدرى وهو الموقف الذى اتخذته جماعة شبيب) .

وعلى أية حال ، فقد تقدم المرجئة خطوة أخرى أكثر تقدماً من « الوقف » أو « التوقف عن اصدار الحكم » . وربما كان الارجاء يعنى : « تأخير حكم صاحب الكبيرة الى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة ؛ أو من أهل النار » (٤٩) .

= وتة - فماتت قبل ورود الفتوى ، وأن يستتاب ابراهيم من عذره لأهل الوقف فى جحدهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر اسلامه ، وأن يستتاب أهل الوقف من جحدهم البراءة عن ميمون وهو كافر يظهر كفره ، فأما الذين وقفوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فسموا « الواقفة » وبرئت الخوارج منهم ، وثبت ابراهيم على رأيه فى التحليل لبيع الاماء من المخالفين ، وباب ميمون » ، صص ١٨٨ - ١٨٩ .

(*) الملل والنحل للشهرستانى ، ص ١٣٩ من طبعة دار المعرفة ، بيروت .

وبعبارة اخرى ، فان صاحب الكبيره يعامل فى الدنيا كمؤمن وعضو فى جماعة المؤمنين . والتعبيرات الاصطلاحية المعبرة عن هذا المعنى هى ان « الدار دار ايمان ، واهلها مؤمنون اللهم الا من اعلن كفره صراحة » (٥٠) أما الخوارج فيميلون الى اعتبار العالم « دار كفر »(٥١) ويظل الايمان كفكرة بمعنى ما هو ضرورى لتأهيل الشخص ليكون عضوا فى جماعة المؤمنين (أهل الجنه) والتأكيد الجديد هو أن الايمان لا يشمل كل ما فرضه الله على مخلوقاته — كما يقول الخوارج (٥٢) .

وبينما يجعل هذا — بوضوح — من الممكن للمعارضين أن يقولوا أن المرجئة يدخلون مرتكبى الكبائر فى زمره المسلمين ، الا أن هذا لا يعنى أنهم يستهينون بارتكاب الذنوب . حقيقة ان هناك بعض المتطرفين منهم يقولون انه لا ينفع مع الكفر طاعة ولا تضر مع الايمان معصية ، بل وقولهم ان احداً من أهل القبلة لن يدخل النار ، ومع هذا فمثل هذه الأقوال لا تعنى أن مرتكبى الذنوب من المسلمين لن يحاسبوا على ما ارتكبوه ، رغم الاختلاف فى طبيعة العقاب : هل يدخلون النار أم لا ! وان دخلوها هل يخلدون فيها أم لا (٥٥) . وما يفرق المرجئة عن الخوارج هو تكرار فكرة العفو والمغفرة ، فأبو معاذ التميمى على سبيل المثال يعتقد انه فى يوم القيامه اذا كانت الأعمال الصالحة أكثر ، دخل صاحبها الجنة وان كانت أفعاله السيئة أكثر فاما أن يعاقبه الله أو يرحمه بفضله (٥٦) ويظن غيلان أن الله سبحانه قد يعفو عن الخطاة ، لكنه — سبحانه — يعامل كل الخطاة المعامله نفسها (٥٧) ، وآخرون يعتقدون أنهم سينجون من عذاب النار بفضل شفاعة النبى (٥٨) .

ونخلص من هذه المناقشات الطويله نسبيا بأن المرجئه ليسوا أقل من الخوارج تشرباً بفكرة ان العدل الالهى يقتضى (أو يتطلب) عدلا من مخلوقاته . ومن الشائق أن نلاحظ كيف أن عبارة (أهل القبله) قد حلت محل عبارة (أهل الجنة) مما يشير الى أن مجتمع المسلمين يضم بين جنبيه آخرين غير أهل الجنة .

ان التأكيد على هذه النتائج قد وضح الوضع السياسى للمرجئه . ويتفق ما ذكره النوبختى فى كتابه فرق الشيعه مع بقية معلوماتنا عن هذه الفرقة ، ومن هنا يمكننا الأخذ به :

« بعد أن قتل على ، تشكل أتباعه وأتباع طلحة والزبير فريقا واحدا انضم الى معاوية بن أبى سفيان ولم يبق من أتباع على الا جماعة صغيرة هم الذين أصروا على أحقية على بالامامه بعد النبى ...... وقد أطلق عليهم اسم المرجئه لأنهم انضموا للمتناوئين (كل من معاويه وعلى ، وكل من على والمناوئين له) واعتبروا أهل القبلة جميعا مؤمنين باعلانهم ذلك الايمان ، وأنهم يرجون لهم الصفح والغفران من الله (ومن الفعل (رجا — يرجو) سموا مرجئة » (٥٩) (*) .

وهذا يعنى أن بدايات المرجئة يمكن تتبعها عند مؤيدى بنى أميه . وكانت أفكارهم — أى المرجئة — فى جانبها السياسى التطبيقى تعنى أن الحاكم يغدو مقبولا اذا عرف عنه تمسكه بأساسيات الدين حتى ولو ارتكب بعض الأمور التى تؤخذ عليه وعلى هذا فقد قدم المرجئه للدولة الاسلامية (النص : المملكة العربية) المبررات الشرعيه التى لم يكن لها أن تستمر بدونها .

وعلى أية حال ، فبسبب فكرتهم عن العدل وجدناهم قد تحولوا الى موقف المعارضة فى حوالى أواخر الدولة الأموية .

وقد ذكر لنا النوبختى أن وجهة نظر غيلان والآخرين كانت كالتالى :

« كل مستحوذ على الامامة يستحقها ما دام لديه علم بالكتاب والسنة ، وما دام هناك اجماع على امامته » (**) (٦٠) وهى مقولة ذات

(★) لم نتمكن من ايراد النص من النوبختى لعدم تمكننا من الحصول عليه ، وما بين القوسين ترجمه عن النص الانجليزى ، وليس نقلا من نص النوبختى — (المترجم) .

(★★) ترجمنا هذه الفقرة ولم ننقلها من المصدر الاسلامى ، وهاك هو المقابل الانجليزى كما أورده المؤلف

Every holder of the imamate deserves it, provided he has ktowledge of the book and the sunna, and holds the imamate by the agreement of the whole community.

بعدين أو حدين ، ويمكن استخدامها لا لمجرد دعم معاويه وتأييده . وانما لاضفاء الصبغة الشرعية على حكمه ، كما انها — أى هذه المقولة — كانت ثوره أو عصيانا ضد بعض الخلفاء الذين اتوا بعده ، ماحدى الروايات عن مقتل غيلان توضح لنا أنه لم يلق حتفه لمجرد عقيدته فى القدر ، فقد كان قد تعرض للنقد بشكل واضح لمجمل السياسه المالية لعمر الثانى لعدم استخدامه الثروة التى تم تجميعها باسم فقراء الأرض (*) (٦١) . وفى الشرق ساعد المرجئه كما يمثلهم حارث بن سريج وكاتبه جهم بن صفوان — فى توحيد الاتجاهات المختلفه للمعارضه الدينيه للحصول على حقوق المواطنه الكاملة للمسلمين الايرانيين (٦٢). وعلى هذا فبينما لدينا الكثير الذى يمكننا قوله عن محاولات الأمويين فى أواخر الدولة الأموية القضاء على عقيده القدر لانها بدات بجعل الناس اقل ميلا للخضوع للنظام القائم (الخلافة الأموية) (٦٣) (رغم أن جهم من الناحيه العمليه كان ينظر اليه كمعارض متطرف لعقيده القدر) ، الا أنه يبدو اكثر قبولا أن ما عارضوه حقا ، كان وجهات نظر أخرى عاده ما تكون مصاحبة لعقيده القدر وهى — مثلها — مشتقة من فكره العدل .

ويبقى كثير من الأفكار المتعلقة بالمرجئه غامضه . والتفرقه التى وضحها الباحث فنسنك Wensinck (٦٤) بين الايمان والاسلام قريبه من التفرقة التى شرحها المرجئة بين الايمان من ناحية والانتماء الى مجتمع أهل الجنة من ناحية أخرى (بين الايمان من ناحية وعضوية مجتمع أهل الجنة من ناحية أخرى) ، رغم أن المصطلحات قد جرى استخدامها بشكل مختلف . وقد يبدو معقولا أن نفترض أن المرجئة كان لديهم ما يفعلونه ازاء هذا الفصل distinction الآنف ذكره منذ ظهروا على الساحة الفكرية فى بداية الدوله الأموية . ومره أخرى نجد أن مجال النقاش

(*) لأهمية النص والفكرة ونظرا لعدم تمكننا من الحصول على كتاب المنية لابن المرتضى وهو الكتاب الذى ينقل عنه المؤلف هنا نفضل ايراد النص الانجليزى بالاضافة لما هو وارد بالمتن

he had apparently criticised the whole fiscal policy of Umar II as unrighteous in that he did not use the wealth he was amassing, on behalf of the poor of the land.

(أو الموضوعات المحوريه التى نناولوها) لم نكن واحدة ، ممصمسون مصطلح الايمان ودلالاته ربما يكون قد سعبر ى الحقبة الأخيره من القرن الثانى للهجرة عندما لم يعد الخوارج وقضية البراءة Excommunication يشكلون قضايا سياسية فعاله . وعلى أية حال فان ما هو واضح فى فكر المرجئة هو — لحسن الحظ — ما هو الاكثر أهمية لأغراض دراستنا الحالية . لقد كان المرجئة يتحركون ى دائره الأفكار نفسها التى تحرك فيها الخوارج ، ولم نوصع فواصل حادة بين الفكرين الا مؤخراً . فقد أدرج الشهرستانى فى كتابه الملل(٦٥)غيلان وأتباعه وتلاميذه بين الخوارج كما أدرجهم أيضا بين المرجئه ، كما أن الوافقه والشبيبية من الخوارج بدوا قريبين جدا (٦٦) من المرجئة . ورغم أن الفئتين كانت تعارض كل منهما الأخرى بمرارة ، الا أن المؤكد ان بينهما أرضية واسعة مشتركة من الأفكار . ان دور غيلان المهم فى علم الكلام الاسلامى نعززه النتائج التى توصلنا اليها ى القسم الأول من هذا الفصل . فعقيدة القدر مرتبطه ارتباطا وثيقا بفكره المسئوليه البشريه ، وفكرة المسئولية البشريه بدورها مرتبطة بذلك الجانب من الوحى الاسلامى الذى يؤكد على الاله العادل الذى يطلب العدل من مخلوقاته .

٣ — القدرية

حتى الآن ليس هناك ما يقال عن القدريه الذين كان يتوقع أن يدلونا على أصل هذه العقيدة (القدرية) التى ندرسها . كل ما فى الأمر اشارات معبد الجهنى الذى حقق شهرة باعتباره رائد المناقشات حول القدر . فمعلوماتنا فى هذا المجال مستقاه اساساً من متفرقات لا تعين على الوصول من خلالها لأفكار متكاملة . وعلى أية حال ، فاننا الآن قد كونا صوره — الى حد ما — عن أصل المعتقد (القدرى) وأطللنا اطلالة عامة ؛ مما يساعدنا على تكوين صورة أكثر تفصيلا وأشد وضوحا .

(أ) استخدام الكلمة (قدرية) :

لاحظ نالينو Nallino فى مقال موجز عن أصل كلمة قدرية واستخدامها انها منذ البداية بدت كلمة غريبة ، فالكلمة « قدرى » التى

كان لا بد أن نعنى ذلك المؤمن بقدر الله Divine Qadar ، بشر أيضاً — بالضبط — الى العكس . وقد ذكر ناللينو التوضيحات المختلفة التى قدمها الباحثون المحدثون ثم قدم اقتراحه هو — أى اقتراح ناللينو — الذى حظى بقبول من عدد كبير من الباحثين . فقد تمحورت المناقشات فى القرن الهجرى الأول دائماً حول القرآن وكان هناك أناس استغرقت المناقشات فى القدر أوقاتهم ، فأطلق عليهم القدرية دون أن نعنى ذلك اتخاذهم وجهة نظر دقيقة عن القدر وانما مجرد رغبتهم فى مناقشة الموضوع (٦٧) .

ومن المفيد أن نقارن ذلك بما ورد فى كتاب الابانة للأشعرى :

« زعمت القدرية : أنا نستحق اسم القدر ، لأنا نقول : الله تعالى قدر الشر والكفر ، فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبته : ويقال لهم : القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه ، وانه يقدر على أفعاله دون خالقه ، وكذلك هو القول فى اللغه ، لأن الصائغ هو من زعم أنه يصوغ دون أن يزعم انه يصاغ له ، والنجار هو من يضيف النجارة الى نفسه دون أن يزعم انه ينجر له . فلم انتم تزعمون :أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم ؟ فقد وجب أن تكونوا قدريه ولم نكن نحن قدرية لأنا لم نضف الأعمال الى أنفسنا دون ربنا ولم نقل انا نقدره دونه وقلنا انها تقدر لنا . ويقال لهم : اذا كان من أثبت التقدير لله كان قدريا فيلزمكم : اذا زعمت أن الله تعالى قدر السماوات والأرض وقدر الطاعات ، فوجب أن نكون قدرية (*) (٦٨) . فاذا لم يلزمكم هذا فقد بطل قولكم ، وانتقض » .

وهــذا النص لا يناقض ما ذكــره ناللينو Nallino فمع أن الأشعرى قد لا يكون عارفا بالأصل الحقيقى لهذا المصطلح الا أن نصه يوضح عدة نقاط :

(★) رجعنا فى مقارنة هذا النص للابانة فى أصول الديانة للأشعرى ، الذى حققه عباس صباغ .

ا ـ « القدرية » كانت ستخدم فى البداية كلقب (وكذلك الامر بالنسبة لكثير من أسماء الفرق) وكان من يلقب بالقدرى او يطلق عليه هذا الاسم ، يصبح مستاء جداً (ربما كان ذلك لأنه كان يقال ان القدريين ينسبون القدر لأنفسهم) وحاول كثيرون الصاق صفة القدرية بخصومهم. والجدير بالذكر أن كتاب المعتزلة كالخياط وابن المرتضى لم يستخدموا هذه الكلمة (قدرى) أبداً (*) .

٢ ـ يبدو أن الأشعرى يسر القدر بمعنى القدرة على الفعل الايجابى أو الفعل الايجابى ذاته ـ وهى أى الكلمة مساوية فى العادة لكلمة تقدير ، وقد أوضح ذلك فى كتابه مقالات الاسلاميين (٦٩) . وقد سجل لنا استخداما مشابها لأستاذه الجبائى :

« ان معنى الخالق أنه يفعل افعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه ، وذلك هو معنى قولنا فى الله : انه خالق ، وكذلك القول فى الانسان اذا وقعت منه أفعال مقدرة .. » (٧٠) (**) .

من هنا يتضح أن مصطلح القدرية لم يكن يطلق على « فرقة » بعينها أو « مذهب » بعينه أو مجموعة من الناس يعتقدون معتقدا خاصا ، كمصطلح الخوارج مثلا ، ومن هنا فقد نشأ اضطراب عن المقصود بالقدرية وماذا تعنى ؟ فنحن لا نعلم سوى أن القدرية هم الذين يؤمنون بعقيدة القدر (٧١) ، فليس من كتابات ذات قيمة بهذا الشأن سوى الكتابات التى كتبها مؤلفون متقدمون زمنا مثل خشيش والأشعرى .

(ب) كتابات المؤلفين المتقدمين :

نورد فيما يلى بعض ما ورد فى مقالات الاسلاميين للأشعرى :

« عن مصير الأطفال » . وللخوارج فى الأطفال ثلاثة اقاويل :

(★★) نقلنا النص الذى قدمه المؤلف على ما ورد فى مقالات الاسلاميين للأشعرى . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، جـ ٢ ، ص ٢١٨ (المكتبة العصرية ـ بيروت) .

(★) نقلنا النص الذى قدمه المؤلف على ما ورد فى مقالات الاسلاميين للأشعرى ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، جـ ٢ ، ص ٢١٧ (المكتبة العصرية ـ بيروت) .

١ — صنف منهم يزعمون أن أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم .

٢ — والصنف الثانى منهم قال بأنه جائز أن يؤلم الله سبحانه فى النار أطفال المشركين على غير المجازاة لهم ، وجائز الا يؤلمهم ، واطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم لقوله عز وجل : (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذرياتهم) .

٣ — وقال الصنف الثالث — وهم القدريه — أطفال المشركين والمؤمنين فى الجنة .

(الصفحة ١٢٦ — ج ١ ، ٨) (*) .

« فى طاعة لا يراد بها الله » . اختلفت المعتزله فى ذلك :

١ — فزعم زاعمون منهم انه لا يجوز أن يطيع الله من لم يرده بطاعه،ولم يتقرب اليه بها، وانكر أن تكون فى الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر، والقدريه يعيرون من خالفهم مع القدر ، وأهل الحق يسمونهم قدرية ويسمونهم مجبرة وهم أولى بأن يكونوا قدرية من أهل الاثبات .

٢ — وقال قائلون منهم ممن انكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ليس من المشبهة معرفة الله ، لا يكونون مطيعين له ، ولكن فى القدرية معرفة الله اذا كانت موجودة ، وكذلك فهم طاعة الله عز وجل .

٣ — وقال قائلون ممن أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ان أفعال الجاهل بالله كلها جهل بالله ، وليس أحد من الجهال بالله مطيعا . وهذا قول (عبّاد) » (ص ١/١/٤٣٠) (**) .

كان أبو شمر قدريا (ص ١/٤٧٧ — ٩) (***) .

(★) هذا بالنسبة للطبعة التى رجع اليها المؤلف ، أما نحن فقد قارنا ما أورده بالطبعة التى حققها محمد محيى الدين عبد الحميد ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

(★★) هذا بالنسبة للطبعة التى رجع اليها المؤلف ، أما الطبعة التى حققنا منها النص فهى الطبعة الآنف ذكرها ، ج ٢ ، ص ١١٥ .

(★★★) هذا بالنسبة لطبعة الأشعرى التى رجع اليها المؤلف . انظر التعليقات والاشارات المرجعية بآخر هذا الفصل — (المترجم) .

وفى سياق شرح وجهـة نظر معمر ذكر أن الله له الاستطاعـه أو القدرة على الحركة لا القدرة لأن يتحرك ، وقد عارض أهل الحق أهل القدر ، ومعمر فى ذلك .... (ص ١/٥٤٩ — ٦) .

يعتقد القدرية — وهم فى ذلك مثل المعتزلة ما عـدا الشحـام — أن الله سبحانه ليس له قدرة على الأشياء التى أعطى الانسان قـدرة عليها (ص ١/٥٤٩ — ٩) .

هذه هى الاشارات — فيما أعلم — عن القدريـة فى كل كتـاب مقالات الاسلاميين للأشعرى . النص الأول يفيد ما أكدناه من ارتبـاط عقيدة القدر بالخوارج ، والاشارة الثالثة تفيد ارتباطها بالمرجئة (لأن أبـا شمر من جماعة من المرجئة مرتبطين بغيلان الذى يصنف أحيانـا كمرجىء ويدرج ضمن الخوارج بل وضمن المعتزلة أيضا (٧٣) أما ربـط معمر بالقدرية فأمر جديد وشائق وليس لى من تعليق مفيد عليه ، ولا على هذا النص الأخير (الذى أوردته آنفا)) .

وفى كتاب الابانة للأشـعرى وردت « القدرية » تسع مرات وورد أهل القدر مرة واحدة (٧٤) . وفى بعض هذه الاشارات ما يفيد أن القدرية هم المعتزلة وفى بعضها الآخر ما يفيد ارتباطها بعقيدة القدر وما يتصل بها . وأكثر الاشـارات طرافة هى التى تنص على أن القدرية يعتقدون أن الله لا يعرف شيئا الا بعد أن يكون (٧٥) وهو ما يعتقـده معـظم الروافض بما فيهم هشام بن الحكم (*) والسكاكية وغيرهـم (٧٦) . ومن الأفكار الغريبة المنسوبة للقدرية أن الله خلق الخير والشيطان خلق الشر وأخيراً فمن الأمور المربكة والمحيرة أن الأشعرى أشار للقدريةفى وسط سوق أدلته ضد الجهمية التى تقول بأن الله هو المريد والفعال ، ولم يزل مريداً فاعلا (٧٨) God is eternally willing and powerful .

(*) هو هشام بن الحكم الكوفى المشبه . قال اسحق النديم هو من أصحاب جعفر الصادق هذب المذهب وفتق الكلام فى الامامة . ومن كتبه : الرد على المعتزلة وفى التوحيد . انظر سيرته فى الفهرست لابن النديم — (المترجم) .

وهذا يوضح أن القدريه بالنسبة للأشعرى كانت تشكل فرقـه (أو جماعة من الناس أصحاب مذهب هو القدرية) وهم طائفه مـن المتكلمين ليسوا من المعتزلة . أما الذين ذكرهم من بين الخوارج فى أثناء الدولة الأموية أو فى أواخر القرن الثانى أو حتى الثالث للهجرة فليس أمرهم واضحا . واذا افترضنا أن أبا شمر كان من فرقة غيلان (المتوفى قبل ١٢٥ هـ) أو تابعا لتابعه ، فان شهرة القدريه يمكن ارجاعها الى السنوات الأخيرة من دولة بنى أمية واستمرت طوال خمسين سـنة أو نحوها زمن العباسيين حتى أصبح المعتزلة فى عز أيامهم (ربما ظـل ذلك ـــ أى ازدهار المعتزلة ـــ حتى سنة ١٩٠ هـ) (٧٩) .

وقد كتب حشيش مبحثا طويلا عن القدرية ولكنه فى معظمه سـوق للأدلة ضدهم .

وسنورد فيما يلى ما ذكره خشيش عن « القـدرية » : طبيعتهـم وعقائدهم . قال : تتكون القدرية من سبع فرق أو مجموعات . تعتقد إحداها أن الحسنات والخير من الله أما الأفعال الشريـرة والمنحطـة فمن أنفسـها themselves ، لهذا فهم لا ينسبون أيـة صفة قبحـة أو فعل منحط لله سبحانه . وقد ناقشوا أمورا من غير المناسب تكرارهـا هنا ـــ تعالى الله عن قولهم علوا عظيما ... (٨٠) وثمة طائفة أخرى منهم تسمى المفوّضة (بتشديد الواو وكسرهـا) وهم يعتقدون أنهـم مفوضون بفعل الخيرات دون مساعدة من الله أو توجيه (هداية) منه ، فهم يقدرون من خلال هذا التفويض على فعل كل ما هو طيب ...

وفريق منهم يؤمن ان الله جعل لهم الاستطاعة فهم قادرون عـلى الايمان والكفر والأكل والشرب والوقوف والجلوس والنوم واليقظة وكل ما يريدون ويرغبون . فهم يؤمنون أن البشر قادرون بأنفسـهم عـلى الايمان . واذا لم يكن الأمر كذلك فكيف يعاقبون على أمر لا يقـدرون عليه ....

وطائفة منهم وهم الشبيبية ينكرون معرفة الله المسبقة بما يفعلـه البشر ، وينكرون معرفته بما هو آت .. (٨١) .

وطائفة منهم تنكر أن الله خلق ابن الزنا أو انه قدره أو أراده أو عرفه معرفة مسبقة ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . وهم ينكرون أن الشخص الذى ظل يسرق طوال حياته ولم يأكل الا حراما — رزقه الله ، والله لا يرزق حراما ، وأنه يرزق بالحلال فقط . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا ... وطائفة منهم تؤمن أن الله قد وقت للناس معائشهم (أرزاقهم) وآجالهم (لوقت معلوم) لذا فمن يقتل شخصا انما هو يعتدى على أجله المحدد له (الذى حدده الله له) وعلى رزقه فيجعله يموت فى غير الوقت (المكتوب) بينما يظل رزقه ساريا وليس من أحد يأخذه لأنه رزقه هو . تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا . تلك هى كل أفكار القدرية » (*) (٨٢) .

واكثر طرائف القدرية طرافة مما ذكره خشيش آنفا هم المفوضة (٨٣) وقد استخدم الأشعرى الفعل فوض فى وصف وجهات نظر ميمون . كما استخدم الفعل نفسه (فوض) الشهرستانى عند تناوله « أصحاب السؤال » (٨٤) لذا فاننا نؤكد أن — من وجهة نظرنا — هناك صلة قوية بين القدرية وبعض طوائف الخوارج . وقد يبدو غريبا أن هذه الفكرة الواعدة لم تتطور فى علوم الدين الاسلامى بعد ذلك . وربما كان سبب اهمالها افتقادها للأساس القرآنى لأن الفعل فوض لم يرد الا مرة واحدة ليعنى أن على الانسان بعد ذلك أن يوكل أمره لله (يفوض أمره لله) (فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمرى الى الله ان الله بصير بالعباد) غافر / الآية ٤٤ (٨٥) .

ومن الطريف أيضا ذكر الشبيبية كطائفة من القدرية خاصة أنهم — بلا شك — هم أتباع شبيب بن يزيد النجدانى وهم أيضا — أو بعض منهم — يعرفون باسم « أصحاب السؤال » كما لاحظنا آنفا . ومرة أخرى ، فاننا نجد أنفسنا على نفس الخط الفاصل بين الخوارج والمرجئة . فوجهة النظر المنسوبة اليهم قد تكون هى الجوهر أو الأساس الذى

(*) لم ننقل النص من كتاب خشيش المشار اليه وانما ترجمنا النص الانجليزى كما أورده وات — (المترجم) .

انبثق عنه ما ينسبه الاشعرى للقدريه من أن الله لا يعلم شيئا حتى يحدث (٨٦) .

فالاجزاء المريكة من هذه الآراء تبدو متوافقة معا .

أن المبدأ الذى تتحلق حوله هذه الآراء جميعا هو عدم نسبة الشر لله سبحانه والمفوضه (بفتح الواو وتشديدها) وحدهم هم الذين لا يرغبون فى استبعاد أى قدر من الاستطاعه البشريه والا كان الله سبحانه غير عادل فى معاملة المذنب . فالفكرة المحوريه عندهم هى « ان الله عادل » .

(ج) معبد الجهنى :

لم يبق امامنا الا مشكلة رجل يسمى معبد الجهنى كان هو أول من خاض مناقشات طويلة عن القدر فى البصره ، اننا لا نعرف الكثير عن معبد هذا فقد قيل انه مات سنة ٨٠ هـ وهناك روايه انه قتل بامر من الخليفة الأموى عبد الملك . ويقال ايضا انه دخل فى حوار مع مسيحى عراقى يسمى سوسان ، اعتنق الاسلام ثم ارتد بعد ذلك (٨٧) .

وعلى اية حال ، فنحن لا نجد فى كتب الملل والنحل شيئاً عنه الا باعتباره مؤسسا لعقيدة القدر ، بل لا نجد فى كتاب (مقالات الاسلاميين) للأشعرى ولا فى كتاب (التنبيه) للملطى شيئا عن ذلك . لكن يوجد فى مقالات الاسلاميين شيء عن فرع من فرقة الثعالبة — الذين هم فرع من العجاردة — يطلق عليه المعبدية نسبة الى رئيسهم معبد (٨٨) . ومن أفكارهم : اخذ الصدقات من العبيد الأغنياء وإعطاؤها للعبيد الفقراء، وأضاف الشهرستانى أن لهم أفكارا متعلقة بزواج النسوة المسلمات . والآن ، فان ميمونا — الذى كانت آراؤه فى القدر موضع دراسة بادئ ذى بدء — ينتمى للعجاردة . والثعالبة اعتنقوا أفكارا معدله ومعدلة ترجع فى الأساس لفكر العجارده وعلى هذا ، فان معبدا هذا الذى يقال له معبد الخارجى لا يمكن الا أن يكون هو نفسه معبد الجهنى . لكن هذا على اية حال لا يمكن الا ان يكون حدساً أو تخمينا طالما أن المعلومات غير متوفرة لدينا . أو على الأقل ان هذا مجرد وسط او أداه نتوقع من خلالها أن نجد منطلقا للبحث عن رائد المناقشات عن عقيدة القدر .

ملاحظة (ا) عن الحسن البصرى

فى دراسة هـ. رتر H. Ritter (القسم السابع) عن الحسن البصرى المنشورة فى دورية Islam ، العدد ٢١ ص ١ — ٨٣ ، بزعم — اى رتر — أن الحسن البصرى كان — يقيناً — قدريا ، واذا كان الأمر كذلك يكون الحق مع رتر باعتبار الحسن البصرى هو المؤسس الفعلى لعقيدة القدر بدلا من عزوها لشخص غامض أو لا نعرف عنه الكثير مثل معبد هذا . ولدينا — بالتأكيد — كثير مما لدينا قوله عن عقيدته فى القدر ، رغم ان اسمه غير مدرج فى القائمة التى قدمها لنا ابن قتيبة (فى كتابه المعارف ، ص ٣٠١) عن القدرية رغم أن تابعه قتادة مدرج فى هذه القائمة . والى جانب ما أورده ابن عساكر (وفقا لما ذكره رتر Ritter ص ٦٠) من انه كان منأثراً بمعبد ، نورد ما ورد فى المعارف لابن قتيبة (ص ٢٢٥) ، اذ نجد انه ذكر أن الحسن البصرى اعتقد عقيدة القدر الى حد ما (تكلم فى شىء من القدر) ، لكنه بعد ذلك انكرها (أو تبرأ منها) . وقد اعتاد عطاء بن يسار الذى كان يؤمن بعقيدة القدر — وكان يخطىء فى رواياته — أن يقرن الحسن البصرى بمعبد الجهنى . اذ سأل معبد قائلا : « يا أبا سعيد .. ان هؤلاء الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرزاقهم ويقولون انما نفعل ذلك وفقا لارادة الله ومشيئته (قدره) ، فقال الحسن البصرى : « ان أعداء الله يكذبون ».

والقول بأن الحسن قد انكر عقيدة القدر ، قد يكون — أساساً — محاولة لاصلاح صورة الحسن البصرى (تبرئة ساحته) « Witewash' al Hasan ».

ومن ناحية أخرى ، فان ما ينكره فى هذه الرواية هو النتائج اللا أخلاقية المترتبة على التطرف فى الايمان بالقدر واغفال المسئولية البشرية . وهذا يتفق مع استقامته فى الحياه وتقواه . وعلى النحو نفسه ، فان فحوى الرواية كما نفهمها من رواية رتر Ritter لها — أنه يعارض القدرية فى موضوع الرزق مؤكدا أن رزق الانسان يحدده الله سبحانه . وربما كان الحسن البصرى يتخذ موقفا وسطا (معتدلا) مؤداه الايمان بأن الله عدل والايمان بضروره استقامة الانسان وسعيه للعدل ؛ لذا فيمكن مع كثير من التجاوز اعتباره مؤسسا لعقيدة القدر باعتبارها النتيجة

المطلقه لكـل الحركات المكررة . وعلى أية حـال ، فـان بحوث رتر Ritter تؤكـد الاتصـال الوثيق بين عقيده القـدر وعقيده عدل الله واستقامته ، ومن هنا فان حض الحسن البصرى للناس على العـدل والاستقامة ينطوى على تأكده من أن لديهم الاستطاعـه ، لتكـونوا مستقيمين وعادلين (Ritter, p. 62) .

ملاحظة (ب) عن القدر والاثبات

لقـد استخدمت كثيراً تعبير (عقيده القدر) ، لمعنى ما يقصـده الأوربيون بتعبير « عقيدة حرية الارادة » لكن هذا التعبير الأخير غير ملائم فى العقيـده الاسـلاميه ذلـك لأن فـكره الحريـة Freedom فكرة أجنبية تماما بالنسبه لعقول المسلمين لدرجة أن قضية ما اذا كان الانسان لديه « الاستطاعة » أو « القدره » على تقـدير أفعـاله أو تنفيذها كانت قضية مطروحة ، والعباره المناسبة التى ترددت بكثره فى المراجع العربية هى « القول بالقدر » وستوضح الأمثلة التالية كيف أن الأشعرى سيستخدم هذا المصطلح ، لمعنى به مفهوم المعتزله « وفقاً لرؤية المعتزلة » . وهذه الأمثلة أيضا توضح أن نقيض عقيدة القدر هو عقيدة الاثبات ، وذلك عند الأشعرى ، بينما نجد أن الشهرستانى لم يشغل نفسـه بالاستخدام الاصطلاحى لهذه الكلمة ففى عصره كانت التفرقة تجرى من خلال الاثبات بين « الجبر » و « الاكتساب » .

الأشعرى — مقالات الاسلاميين :

الملمح المميز للميمونية هو « القول بالقدر على مذهب المعتزلة » ٩٣ ، ٧ .

الخلفية فارقـوا الميمونية فى القول بالقدر وقـالوا بالاثبـات . ٩٣ ، ١٣ .

الحمزية ثبتوا على قول الميمونية بالقدر . ٩٣ ، ١٤ .

الملمح المميز للخازمية انهم « قالوا فى القدر بالاثبات » ٩٦ ، ٤ ، « المجهولية قالوا باثبات القدر » ٩٧ ، ٢ .

أصحاب السؤال : « قالوا بقول المعتزلة فى القدر » ...
١١٦ ، ٢ .

« فأما القدر فقد ذكرنا من يذهب منه الى قول المعتزلة من الخوارج ، وذكرنا من يميل الى الاثبات منهم » .

الشهرستانى — الملل :

الحمزية وافقوا المعتزلة فى القدر . ٩٦ (أ) .

خالف الخلفية الحمزية « فى القول بالقدر وأضافوا القدر خيره وشره من العبد » ٩٦ (ب) .

كان الأطرافية على مذهب حمزة فى القول بالقدر . ٩٦ (ب) .

خالف الخلفية الحمزية « فى القول بالقدر واضافوا القدر خيره وشره لله » ٩٧ (أ) .

انفصلت الشعيبية عن ميمون « حين أظهر القول بالقدر » ٩٧ (أ) .

ملاحظة (ج) عن السكاكية وغيرهم

السكاكية فى غالبهم هم أتباع أبى جعفر محمد بن خليل السكاك (نظراً للاختلاف الشديد فى لقبه ، انظر الانتصار ، ص ١٧٨ — الحاشية) . ويؤمن السكاكية أن العلم صفة لله سبحانه (فى ذاته) ، فهو عالم فى نفسه « وأن الوصف له بالعلم من صفات ذاته غير أنه لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشىء ، فاذا كان قيل عالم به وما لم يكن الشىء لم يوصف بأنه عالم به ، لأن الشىء ليس ، وليس يصح العلم بما ليس » (*) وهم فى هذا يتفقون مع ما ذهب اليه هشام بن الحكم الرافضى . وكان محمد بن خليل السكاك من شيوخ الرافضة (الانتصار ، ٦ ، مقالات الاسلاميين ٦٣) وقد اختلف

(*) ص ٢٩١ ، جـ١ من الطبعة التى حققها محمد محيى الدين عبد الحميد — (المترجم) .

على جعفر بن حرب حول علم الله (الانتصار ، ١١٠ وما بعدها) ودافع عن هشام بن الحكم الرافضى فى مناقشاته مع الاسكافى (وقد تناول الأشعرى فى مقالات الاسلاميين رأيه عن (حركة) الله) .

ونظراً لكثرة الاختلاف فى الاسم ، فمن المحتمل أن تكون السكاكية الوارد ذكرهم فى كتاب الانتصار (ص ١٢٦) هم أنفسهم السكاكية ، فوجهة نظرهم عن علم الله هى نفسها وجهة نظر هشام بن الحكم الرافضى .

أما فرقة الشكاكية (بالشين) الواردة فى شرح الفقه الأكبر ، فقد تكون فرقة مختلفة عن السكاكية (بالسين) فهم يعتقدون أن الأعمال جزء من الايمان (ص ١٠) كما يؤمنون أنه يحتم على الانسان اذا قال انه مؤمن أن يضيف الى ذلك قوله (أن شاء الله) (ص ١٤) وهذا ما يجعلهم يشبهون الشكاك (المعروفين ايضا بالحشوية والبترية) وهم الفرقة الرابعة من المرجئة وفقا لما ذكره النوبختى (فرق الشيعة ، ٧) حيث أدرج فيهم رجالا مثل الشافعى ومالك بن انس (ص ٩ ، ١٢ ، ١٤ وما بعدها) .

هوامش الفصل الثالث

(١) مقالات الاسلاميين ، ٩٤ وما بعدها ٠

(٢) الشهرستاني ، ٩٧ ، وقد أورد البغدادي ما ذكره الشهرستاني مع تعديل يسير ، انظر كتاب الفرق بين الفرق ، ص ٨٤ وما بعدها ٠ وربما كانت هذه القصة مرتبطة بالمناقشات التي جرت بعد ذلك عن (الاستثناء) ، وقد جرى استخدام هذا المصطلح في الابانة ، ص ٧٥ ، وشرح الفقه الأكبر ، ص ١٤ وما بعدها ، أبو عذبة ، الروضة البهية ، ص ٦ يقرر أنه لا استثناء يسمح به للتأكيد أو الابطال annuling Contracts

(٣) المقالات ، ص ١١ ٠ أخطأ الباحث هاربروكر Haarbrucker في ترجمة ما ورد في الملل ، ص ٩٣ من خلال قراءته أمة (بفتح الألف والميم) اذ قرأها (أمة) بضم الألف وتشديد الميم وفتحها ، فجمع أمة هو اماء (في المقالات) كما ورد في مقالات الاسلاميين ، يوضح أن القراءة الصحيحة لابد أن تكون بفتح الألف (أمة) ٠

(٤) الفرق ، ص ٢٦٤ ، ويفترض أن ذلك قد انتقل من الديانة المجوسية ٠

(٥) ثمة جماعة صغيرة اليوم (أهل السنة أو السكية) ينظرون للزواج النظرة نفسها ، انظر جيفري Jeffrey في Moslem world XXXIII ١٩٤٣ ٠

(٦) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٨٤ ٠

(٧)
Welhausen Die religios politischen Oppositions parterien im alten Islam, Part 1, esp

وكثير من التفاصيل التاريخية في الصفحات التالية نقلناها عن هذا المرجع ٠

(٨) الملل ، ٨٦ — ٨٩ ، والقرآن الكريم ، السورة ١٢ ، الآية ٤٠ — أيضا ٠
G Levi della Vida

مادة الخوارج ٠ El Kharidjites

(٩) الملل ، ٨٧ ٠

(١٠) انظر . Welhausen, Op cit , sect 8.

يفترض أنه يعني فرق الأزارقة ، الصفرية ، والاباضية والبيهسية ، رغم أن أسماء مؤسسي هذه الفرق الثلاث الأخيرة وردت بشكل مغاير في مواضع أخرى ٠

(١١) المقالات ، ٨٦ — ٣١ ٠

(١٢) نفسه ، ص ٨٦ ٠

(١٣) نفسه ، ١١٦ ٠

(١٤) نفسه ، ١١٣ ٠

(١٥) نفسه ، ١١٥ ٠

(١٦) نفسه ، ٩٣ ، ١٥ ، كان تاثير نجدة من خلال عطية ٠

(١٧) نفسه ، ٨٩ ٠

(١٨) نفسه ، ١٢٦ ٠

(١٩) نفسه ، ٩٣ ، الملل ، ٩٥ ، وجهة النظر نفسها اعتمدها تابعه عثمان بن أبى الصلت ، المقالات ٩٧ ، الملل ، ٩٦ ٠

(٢٠) المقالات ، ص ٩٢ ٠

(٢١) نفسه ، ص ٩٧ ٠

(٢٢) الملل ، ٩٦ ، الفرق ، ٢٦٤ ٠

(٢٣) المقالات ، ٩٠ ٠ ٠

(٢٤) المقالات ، ١١٣ ٠

(٢٥) نفسه ، ١١٤

(٢٦) نفسه ، ١١٥ ٠

(٢٧) اذا كنت وجهة النظر هذه صحيحة ، فان جدل الباحث بيكر Becker حول ان عقيدة القدر (بمفهومها المعتزلى) ترجع لتاثيرات مسيحية لابد ان توضع فى الاعتبار (Christliche Polemek. sect 3) ، واذا كان يوحنا الدمشقى قد مات سنة ١٣٢هـ/٧٤٩م فربما كتب مناقشاته حول هذا الموضوع بعد عشرين سنة او ثلاثين من بدء النقاش فى هذا الموضوع بين المسلمين ٠ فكيفية صياغة المشكلة وتوجهها تختلف فلا شيء يرادف تماما معنى مصطلح autoexousios الذى استخدمه الاغريق ، وكل ما فعله بيكر Becker هو أنه أثبت أن مسيحيين مثل يوحنا الدمشقى وثيودور Theodore Abu Qurra كانوا على علم واسع بالاسلام وأفكاره مما يؤكد حدوث بعض التزاوج فى الأفكار (التأثير المتبادل) فى وقت لاحق ، وعلى أية حال فانه رأى فنسنك Wensinck فى كتابه : Muslim Creed ص ٥٢ ومن معرض مناقشته لآراء بيكر هو أن تتابع الأفكار لا يسير الى أى أصل أجنبى ، وانما يؤكد أنها أفكار تنمو نموا محليا (فى البنية الاسلامية نفسها) ٠

(٢٨) المقالات ، ص ٩٢ ، ٥٩ ، ١٠٦ ، ١١٦ ٠ عرض الشهرستانى فى العرض نفسه لكنه أضاف فرعا للحمرية والعطرافية (؟) وحذف أتباع حارث ٠

(٢٩) المقالات ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ٠ عن استخدام (اثبات) انظر الملحوظة ب فى نهاية الفصل ٠ويبدو أيضا أن الاباضية مالوا الى فكرة قريبة من هذه الفكرة (المقالات ، ص ١٠٧) ٠ لكن يجب أن نتحدث عنهم بحذر.مادامو قد ذكروا بالاسم على انهم من أبناء القرن الثالث الهجرى (مثل يحيى بن ابى كامل) ٠ انظر المنية ، ص ٤١ ، ٤٥ ٠

(٣٠) المقالات ج٢ ، ص ١٨ ٠

(٣١) وفقا لما ذكره البغدادى ، الفرق ، ص ٧٧ ، انسحب حمزة سنة ١٧٩ ٠

(٣٢) فكرة ان (الاستطاعة) تصاحب كفعل احد بها بعد ذلك بعض مناوئى المعتزلة كالنجار (V. 4. below) .

(٣٣) المقالات ، ١١٣ ٠

Wellhousen, Op. Cit., Sect II.

انطر كشاف المقالات انه جعلها سيئا واحدا ·

(٣٤) المقالات ، ١١٣ ، الملل ، ٩٣ ·

Wellhausen, Sect 8.

(٣٥) الطبرى ، حـ ٢ ، ١٧٣٣ (الانتصار ، ١١٢ وما بعدها) ، البغدادى ، الفرق ، ١٩٤ ، والشهرستانى (الملل ، ١٠٧) لم يورد لنا الا أن غيلان آمن بعقيدة القدر ثم تركها ليحدثنا عن الايمان ·

(٣٦) المقالات ، ٥١٣ ، نسب هذا الفصل الرقاشى بينما الخاشبية تذكر أن وجهة نظر غيلان متشابهة ·

(٣٧) المقالات ، ٢٢٩ ·

(٣٨) نفسه ، ١٣٦ ·

(٣٩) الفرق ، ١٩٠ ، ١١٤ ، الملل ، ١٠٥ ــ ١٠٨ ·

(٤٠) مع أن فقيها مشهورا درىء الساحة نسب لهم وهو ابو حنيفه ، الفرق ، ١٩١ وانظر ايضا . Dr. Halkin's note : Moslme Schisms, p. 4.

(٤١) Golrzicher, Mahammed Anische Studien, 1, p. 4

(٤٢) المقالات ، ٨٨ ، ١٥ ·

(٤٣) نفسه ، ٩٠ ·

(٤٤) نفسه ، ٨٠ ·

(٤٥) نفسه ، ١١٧ ·

(٤٦) نفسه ، ١١٠ ــ ١١٥ ·

(٤٧) نفسه ، ١١٠ ــ ١١٥ ·

(٤٨) نفسه ، ١٢٤ ·

(٥٠) المقالات ، ١٤٤ ·

(٥١) نفسه ١١١ ، ٤٦٣ ، ١١٦ · دار سرك ·

(٥٢) نفسه ، ١١٠ ·

(٥٣) نفسه ، ٢٩٩ ، الانتصار ، ١١٤ ·

(٥٤) نفسه ، ١٤٧ ·

(٥٥) نفسه ، ١٤٩ ، الانتصار ، ١٤٩ ·

(٥٦) نفسه ، ١٥١ ·

(٥٧) نفسه ، ١٥٠ فكرة غيلان خاصة متفقة مع الآية الكريمة (السورة ٩/الآية ١٠٧) التى قد يكون اسم المرجئة قد اشتق منها · وقد يكون من الرجاء · راجع مقـال مسنك عن المرجئة فى EI ·

(٥٨) المقالات ، ١٥٠ ·

(٥٩) فرق الشيعة ، ٦ ·

(٦٠) نفسه ، ٩ ·

(٦١) ابن المرتضى ، منية ، ص ١٥ وما بعدها .

(٦٢) انظر Wellhausen Arab Kingdom, 646 p.

(٦٣) انظر Goldziher, Vorlesungen, 91 f.

(٦٤) انظر Muslim Creed. 22-24, 34, 37.

(٦٥) الملل ، ١٠٣ .

(٦٦) انظر see above

(٦٧) انظر Rivista degli Studi Orientali, VII (1916-8), 461. « Sul Nome di Qadariti ».

عن استخدام القدر . انظر التعليق (ب) فى نهاية الفصل .

(٦٨) انظر P 73 f ff 113.

من الواضح انه نقلا عن الملل ، ص ٢٩ .

(٦٩) انظر الملحوظة ب فيما بعد .

(٧٠) مقالات الاسلاميين ، ٢٢٨ ، ٥٢٦ .

(٧١) رمى البغدادى (المتوفى ٤٢٩ هـ) والسمرقندى (المتوفى ٥٤٨) كانوا يسمون المعتزلة . (الفرق ، ١٨ ، ٩٣ وما بعدها ، الملل ، ٢٩) .

(٧٢) الموحـدة هنا تحمين من عندى بدلا من (الموجـودة) فى النص المطبوع . وفى كتاب الانتصار ـ موحد .

(٧٣) الملل ، ١٠٣ ـ خوارج ، وفى الانتصار اعتبر غيلان معتزليا ، ١٢٧ ، المنيه ، ١٥ ، وفى الملل ، ص ٤١ ، أبو سمر تابع من أتباع النظام ، وانظر أيضا تعليق د. نيبرج Nyberg فى الانتصار ، صص ٢١١ ـ ٢١٣ .

(٧٤) أهل القـدر .
pp, 5, 6, 7, 32, 56, 67, 72, 73 f., 85, 87, · tr. 46, 47, 49, 74, 96, 107, 111. 113, 125, 128.

(٧٥) انظر . 85 tr, 125.

(٧٦) المقالات ، ٤٨٩ ، وعن السكاكى ، انظر حاسية (ح) ، ص ٥٦ .

(٧٧) الابانة ، ٦ ، وفى الترجمة (أى ترجمة كتاب الابانة) ، ص ٤٧ ربما كان هناك تأثير مسيحى هنا فيوحنا الدمشقى لا يرجع الشر الا لضعفنا وارادة الشيطان ولا ينسبه أبدا للرب . Becker, Christliche Polemik, p. 184.

وربما كانت هذه الفكرة القائمة هى الفكرة السائعـة بين الخوارج والتى مؤداها أن المعصية كبيرة والكبيرة كفر ـ المقالات ، ١١٨ .

(٧٨) الابانة ، ٣٢ ، ٥٦ (الترجمة ، ٧٤ ، ٩٦) .

(٧٩) الملطى ، تنبيه ، ١٢٦ ـ ١٣٥ .

(٨٠) ص ١٢٦ .

(٨١) ص ١٣٣ .

(٨٢) ص ١٣٤ ٠

(٨٣) لا يمكن أن يكون هو نفسه ما عند الموصة بين فرق الشيعة (المقالات ، ١٦ ، النوبختي ، ٧١) ٠

Fyzee, A., Shi'ite Creed. p. 110.

(٨٤) المقالات ، ٩٣ ٠

Fyzee, Op. Cit.. p. 32.

(٨٥) القرآن الكريم ، السورة ٤٠ ، الآية ٤٤ ٠

(٨٦) الابانة ، ٨٥ ٠

(٨٧) ابن قتيبة ، المعارف ، ص ٣٠١ ، وضعه على رأس قائمة القدرية ٠ وقصته سوسان (أو سوزان) من كتاب فنسنك Muslim Creed, 53. ، والاقتباس من ابن حجر العسقلاني تهذيب التهذيب ، جـ ١٠ ، ص ٢٢٥ وما بعدها ٠

H. Ritter (Islam, XVI (1933), p. 58 f.)

ورد أن معبد الجهني اخذ الحديث بالقدر عن سوران المسيحي وعن معبد أخذ غيلان ٠

(٨٨) المقالات ، ٩٨ ، وفي الملك يسمى معبد بن عبد الرحمن ، انظر الفرق ، ص ٨٠ ويذكر Ritter ان المعلومات عن معبد الجهني في كتاب ابن عساكر ، تاريخ دمشق ، وردت تحت اسم معبد بن عبد الله بن عويمر أو معبد بن خالد ٠ ولم أتمكن للاسف من الاطلاع على هذا الجزء ٠

الفصل الرابـــع

المعتـــزلة

١ ــ المعتزلة فى التاريخ

لفت المعتزلة اهتمام الدارسين الأوربيين منذ وقت باكر بسبب الشبه بين كثير من وجهـــات نظرهم والفـــكر الأوربى اللـبـــرالى liberal فى القرن التاسع عشر . لقد ذهب هؤلاء الدارسون ــ فى حالات كثيرة ــ الى التطابق الكامل بين الفكر المعتزلى وفكر لبراليي أوربا فى القرن التاسع عشر لكنهم نسوا أن المعتزلة ــ مع ذلك ــ كانوا مسلمين (يظلون فى الأساس مسلمين ، ولا بد أن ننظر اليهم من هذا المنطلق) . **ومما لا شك فيه أنه كانت هناك أحلام ضاعت سدى أن يسير الاسلام والمسيحيـــة وقد تأبط كل منهما ذراع الآخر كاخوة حقيقيين ، اذا ما اقتفى الاســـلام ــ فقط ــ أثر المعتزلة ، أو بتعبير آخر اذا أصبح الاســـلام معتزلى النزعة ، أو اذا سار المسلمون على نهج المعتزلة ، ولم يحيدوا عن طرقهم الى طريق الأشعرية الذين يفترض أنهم يشكلون رد فعل مواجه للفكر المعتزلى ، ولم يتحقق شيء كثير فى مجال المؤاخاة بين المسيحية والاسلام لأن الغرب نفسه سرعان ما أدار ظهره للفكر التحررى أو الليبرالى ــ الى حد كبير .**

لقد أدت أعمال الباحثين خلال الخمسين الأخيرين ــ خاصة أعمال الدكتور نيبرج H. S. Nyberg الى تخلصنـــا من هـــذه الأوهـــام . وما سأذكره عن الوضع التاريخى للمعتزلة هنا ، اعتمدت فيه أساساً على مقال نيبرج الآنف ذكره عن المعتزلة فى دائرة المعـــارف الاسلامية (١) : Encyclopedia of Islam.

ولنفهم وضع المعتزلة ، أجد من الأفضـــل أن أبدأ بأبى هذيل الذى يعد المؤسس الحقيقى للنظام العقدى للمعتزلة (٢) . توفى أبو هذيـــل

سنة ٢٢٧ هـ أو بعد ذلك بقليل (٣) لكنه كان رجلا قد بلغ من العمر عتيا عندما مات ، قيل انه بلغ المائة ، بل لقد قيل انه عاش مائه وخمسين عاما (٤) . والآن فحتى اذا افترضنا أنه لم يكن قد ولد حتى سنة ١٤٠ هـ فان ذلك يجعل عمره ٥٣ عاما فى سنة ١٩٣ هـ عند موت هارون الرشيد . وعلى هذا لا بد أن نفترض أن أفضل أعماله كانت فى عهد هذا الخليفة (هارون الرشيد) ، ومع هذا فربما ظل فاعلا مؤثرا فى الشطر الأول من حياه المأمون — لنقل حتى سنة ٢١٠ تقريبا (٥) وفيما يتعلق بنشاطه فى عهد هارون الرشيد يمكننا أن نذكر من بين أمور أخرى ما هو معروف عن علاقته ببشر بن المعتمر ، اذ يبدو أنهما كانا متزامنين (٦) الا أنه يبدو أن أبا هذيل كان ينتقد بشرا أكثر مما كان بشر ينتقده مما يجعلنا نفترض أن بشرا ربما كان أسبق منه زمنا بفترة يسيرة . والآن ، فانه يقال ان بشرا بن المعتمر قد حكم عليه بالسجن لفتره غير قليلة زمن هارون مما يشير الى انه كان رجلا مؤثرا فى بواكير سنة ١٨٠ هـ أو ما حولها ، وعلى النحو نفسه يبدو أن أبا هذيل كان قد حاز بعض الشهرة قبل نهاية حكم هارون (٧) .

وأحد الفروق الكبرى بين المعتزلة والفرق التى عاصرتها أو كانت قبلها ، هو أن السياسة كانت تلعب دورا أقل عند هذه الفرق ، فقد كان للمعتزلة — بالتأكيد — وجهات نظر سياسية ، وكان معتزلة بغداد على صلة وثيقة بأولى الأمر وبالشخصيات النافذة فى الحكم فى الفترة من ٢٠٠ الى ٢٣٥ . حتى رجال المعتزلة الذين ننظر لوجهات نظرهم فلا ندرجهم ضمن قادة المعتزلة (الثوريين) الذين انشغلنا بهم كثيراً ، نجد أنهم أقرب ما يكونون شبها باللاهوتيين (علماء اللاهوت) فى عالمنا المعاصر . ومن الممكن أن دفاعهم عن الاسلام ضد المانوية Manichaeanism والحسيين الهنود (الحسية الهندية indian materialism) كان ذا طابع أقرب ما يكون الى الدعاية السياسية — لأنه كان فى الأساس دفاعا عن الخلافة ودعائمها أو الأسس التى تجعل قيامها ضروريا . لقد كتب المعتزلة عدداً كبيراً من المؤلفات من وجهة نظر معاصريهم (٨) وهذا يساعدنا فى فهم أفكارهم ولأن المجالس الأولى لأبى هذيل كانت فى البصرة فقد هبت عليها رياح التأثير من جهات شتى ، وقبل أيام أبى هذيل كان ضرار بن عامر (٩) هو المهيمن على المجلس University والكلام ويمكننا تتبع الصلة بينهما بتتبع وجهات نظر

ضرار . والرد عليها . وكان هناك أيضاً الجهمية الغامضون الذين يشكلون جانب (أو كل) الموحده الدين أثروا فى أبى الهذيل ، خاصه فى أفكاره المتعلقة بالتوحيد (١٠) ولا شك فى أن المرجئه المتعلمين كان لهم أيضا دور (١١) وكان الخوارج مناهضين لبنى أمية ، ولم يعودوا يتصدرون ساحة المعارضه بعد قيام الدولة العباسيه سنه ١٣٢ هـ (١٢). وباستعارة المعتزلة مبدأ (العدل Justice) من الخوارج ، يكون المعتزله قد أخذوا أفضل ما فى فكر الخوارج .

ولا بد أن نضع فى اعتبارنا أيضا التأثيرات غير الاسلامية فى فكر المعتزلة . فالفلسفة اليونانية كان لها تأثيرها فقد استخدم أبو هديل المنطق الأرسطى (١٣) . وقد أظهرت البحوث الحديثة أن كبيراً من فكر المعتزلة قد جرى شرحه فى سياق المعركة مع المانوية (١٤) وقد أشار البطريارك نيموثى Timothy الى احتمال وجود تأثير مسيحى ، وأورد لنا مناقشات جرى عقدها فى بلاط المهدى سنة ١٦٥ هـ وقت ان كان أبو الهذيل فى حوالى الثلاثين من عمره ، كما أننا نلمح بعض التشابه بين بعض نظريات المسلمين الجزيئية فى بواكير التاريخ الاسلامى ، ونظريات هندية (١٥) .

ويبدو أن كل هذه التأثيرات قد تركت بصماتها على فكر ابى الهذيل بطريقة أو أخرى ، لقد استعار بعض الأفكار وكيفها أو حورها لتتلاءم مع فكره كما أنه وقف موقف المناهضين من أفكار أخرى .

وقد نتج عن تأملات المعتزلة ومناقشاتهم أن قامت الحركة الاسلامية التى تستخدم الفلسفة للدفاع عن الدين Muslim Scholasticism أو لنقل انهم لعبوا دوراً كبيراً فى ظهورها .

وليس هناك — الى حد كبير — معلومات كثيره عمن عدهما الكتاب المسلمون المؤسسين الأساسيين ، ونعنى بهما سلفيهما : واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد .

وليس لدينا معلومات موثقة عن مذهب الرجلين ، الا فى القليل النادر ، ويبدو أن الانتشار الفكرى الواسع الذى لفت أنظار الدارسين

للمعتزلة لم يبدأ حتى حوالى زمن هارون الرشيد أى بعد وفاه واصل ابن عطاء بحوالى خمسين عاما ، مع ان هناك زعماً — بمعنى من المعانى — أن واصلا بن عطاء وعمراً بن عبيد ، كانا هما رائدى حركة المعتزلة . ان نسبة هذه الحركة الفكرية الى واصل كان بلا شك لاضفاء الوقار والأصالة dignity على المعتزلة ، فالمسلمون يميلون لاضفاء الوقار على السلف(١٦) . وثمة سبب آخر وهو منافسة الجهمية التى قتل مؤسسها سنة ١٢٨ هـ — المقصود هنا المنافسة فى الأصالة أو القدم . الا أنه ربما يكون حقيقيا أن الأفكار السياسية العامة وكذلك الدينية التى خاض فيها المعتزلة قد استخلصت من فكر واصل ، اذ يبدو أنه واضع فكره المنزلة بين منزلتين ، وهى فكرة ارتبطت بفكر المعتزلة ، وهى فكرة مؤداها أن مرتكبى الكبائر (الذنوب الكبار grave sins) لا هم كفرة (كما ذهب الى ذلك الخوارج) ولا هم مؤمنون (كما ذهب الى ذلك المرجئة) وانما هم فى مرتبة وسطى بين الايمان والكفر أو هم فى منزلة (مرتبة) بين منزلتين : منزلة الكفر ومنزلة الايمان . ولقد كان لهذه الفكرة أهمية كبيرة فيما انطوت عليه من مضامين سياسية فقد كانت كما وضح نيبرج Dr. Nyberg دعماً للعباسيين ضد الأمويين ، لكن هذه الفكرة مثلها مثل الفكرتين الأخريين (من بين أفكار خمس أساسية فى الفكر المعتزلى) : فكرة الوعد والوعيد ، وفكرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — لم يكن لها دور كبير فى المناقشات الدينية (المتعلقة بعلم الكلام theological discussions) .

فما نعرفه عن وجهات نظر واصل وعمرو يبين أنهما كانا قد أبعدا عن المناقشات التى كانت تثير حماس المعتزلة . كما ورد فى (المقالات) فلم يذكر واصل فيها الا مرة واحدة فما يتعلق بتفسير بعض الآيات القرآنية الغامضة (١٧) وقد جعلته بعض الروايات — ربما اعتمادا على كتابات الجاحظ (١٨) — مهتما بمجالات بعينها (كالأخبار) (*) سواء العام منها أم المتعلق بمجال بعينه . ومن ناحية أخرى ، وصلنا ما يفيد أن واصلا اتخذ براهين من تلك التى يسوقها الثنويون dualists

---

(*) نوع من الكتابة التاريخية وممارسها اخبارى . (المترجم) .

والعرفانيون(*)(المؤمنون بالمعرفة الروحية كطريق للخلاص) وهى البراهين التى يسوقها الشيعة الغلاة،وقد خاض واصل فى سياق تناوله لهذه البراهين — بلا شك — فى قضايا فلسفية أخرى ، وربما مهد هذا الطريق للتطورات التى حدثت بعد ذلك ، لكن نناول ما ذكرناه آنفا من حيث ما تعرض له من قضايا فلسفية يبدو أمراً غير متاح (١٩) .

وعلى هذا ، فان تلك الانارة العقلية التى ظهرت فى حوالى زمن هارون الرشيد تعد — الى حد كبير — شيئاً جديداً أسهم فيها وسببها كل مؤثر من المؤثرات بشىء ما . وقد أشرنا لهذه المؤثرات آنفا ، بل ان المناصرين الرئيسيين للأفكار الجديدة كانوا ينتمون الى مجموعة دينية سياسية Réligio-political group تعود الى أيام الأمويين (**) ، أو على الأقل لها جذور تمتد الى هذه المجموعة (٢٠) .

وبينما كان ينظر الى أبى الهذيل — ربما على أسس صحيحة — باعتباره مؤسساً حقيقيا للمعتزلة الا أنه — بطبيعة الحال — لم يكن هو المؤسس الوحيد . ففى البصرة كان هناك الى جواره معمر الذى ربما كان أقدم منه وكان لمعمر هذا وجهات نظر مستقلة (٢١) ، وقد ظهر لأبى الهذيل تلاميذ نابهون قبل مرور فترة طويلة ، مثل النظام (بتشديد الظاء وفتحها) وهشام بن عمرو الفوطى (بفتح الواو) الذى تصدى لأبى الهذيل بالجدل العنيف (٢٢) . وفى بغداد كان هناك بشر بن المعتمر وتلاميذه . الذين كان منهم أبو موسى المردار الذى كان أكبرهم ، وربما كان معاصراً لأبى الهذيل . وسيتضح من خلال سياق بحثنا هذا شىء من منطلقاتهم الفكرية التى تميز بعضهم عن بعضهم الآخر . وسنركز على الفروق الفكرية بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة .

٢ — العقل كفيصل فى قضايا المعتقد والفكر والسلوك عند المعتزلة Rationalism

ذهب الدكتور نيبرج Dr. Nyberg الى ان المعتزلة لم يكونوا من أتباع المذهب العقلانى rationalists — مخالفا بذلك باحثى

(★) الغنوسطيون Gnostics — (المترجم) .

(★★) راجع مقدمة المترجم .

القرن التاسع عشر ، ولا تبتعد الحقيقة ابتعادا شديدا عن هذه الفكرة الجديدة التى يدافع عنها (نبيرج) .

(بينما رأى المرء — فيما مضى — فلاسفة نتوريين ، ممن أقاموا نظما فلسفية « أبنية نظرية عظيمة » ، ونسجوا مقولاتهم Paradoxies منطلقين من حبهم الموضـوعى للحقيقـة ، فاننا الآن ازاء لاهـوتيين اضطروا بحكم الضرورة الى التعامل مع القضايا الروحية الكبرى التى سادت فى عصرهم بالحقيقة البسيطة التى مؤداها انه اذا كان عليهم أن يؤيدوا (ويدعموا) اسلامهم فى مواجهة الظروف التى فرضها المحيط ، فانهم لن يستطيعوا تجاوزها أو التغاضى عنها ، وباختصار ان علينا أن نعمل بعقلية لاهوتية مستقيمة ، وفى الوقت نفسه أن نكون على المستوى العملى مبشرين ولاهوتيين نشطين) (٢٣) .

ان هناك أمراً مؤكدا وواضحا وهو ان المعتزلة مسلمون وعاشوا دوماً فى اطار الأفكار الاسلامية ، ففكرة أبى الهذيل عن الخـلق هى الفكرة المألوفة وهى أن الله قال للشىء « كن » فكان وقد ناقش هـو والنظام القضايا المرتبطة بتطبيق وصايا القرآن (الكريم) — سـواء التطبيق بمعناه العام الشامل ، أم التطبيق المتعلق بمسألـة بعينهـا (خـاص) (٢٤) .

وأكثر من هذا فقد ظل العلماء المسلمون يعتبرونهما مسلمين (٢٥) ، مع أنهما رفضا تماماً فكرة (الجبر) أو فكرة أن الانسان (مسير) ومع هذا ، فقد ظلا محتفظين باحترام ظاهرى على الأقل لأفكار مثل : الأجل Term والرزق Sustenance والهداية Guidance والختم Sealing وغيرها .

ففكرة أن (الأجل) الانسان قد تم تحديده سلفا فكرة يبدو أن بعض المعتزلة تناولوها ، وربما وضعوا فى اعتبارهم مسألة الاغتيـال ، أو القتل الاجرامى أو غير الشرعى ، وارادوا أن يتجنبوا فكرة نسبة الشر الى الله fixing evil on God لكن تأكيدهم على أن الانسان المقتول قد

انتهى أجله وقت قتله حتى لو لم يكن قد قتل (*) ، وان كان هذا يبدو تفكيرا بسيطا الى حد ما . وظل أبو الهذيل أكثر تمسكا بقبوله لهذه الفكرة ، بل وظل — وهذا ما يدعو للدهشة — ممسكا بأن المقتول ظلما لم يكن تاريخ موته ليتغير لو لم يقتل رغم أنه بدا مقتنعاً ان طريقة موته (القتل) لم تكن محددة سلفا (ليس فيها جبر) ، فالرجل اذا لم يقتل — على حد قول أبى الهذيل — كان سيموت فى التاريخ نفسه بطريقة أو بأخرى (**) (٢٦) وقد حاول الكعبى فى وقت لاحق التخلص من هذه المشكلة بقوله ان الموت غير الاغتيال (القتل العمد) فجعل الموت من فعل الله ، أما القتل العمد فمن فعل القاتل (٢٧) .

أما فكرة ان الله قد قدر (رزق) الانسان منذ البداية (بشكل مسبق) فلم تلق قبولا عاما كالذى لقيته الفكرة السابقة (تحديد أجل الانسان سلفا) ، وكان وراء هذا الرغبة فى تجنب فكرة عزو الشر الى الله ، فاذا عاش شخص بمال مسروق ، أو أقام أوده بطعام مسروق ، فمن الصعب أن نفهم كيف (يرزقه) الله به ، أو كيف يوافق (سبحانه) على استمرار حياة هذا الشخص بطعام مسروق . لذا فالمعتزلة — عموما — يؤمنون أن الله (يخلق) للانسان — فقط — الرزق الحلال (الشرعى) أما ما يحصل عليه الانسان بطريق غير حلال أو غير شرعى فلم يكن الله قد قدره رزقا له (٢٨) ، ويبدو هذا نوعاً من التوفيق المفتعل حتى لا يكون تعارض مع فكرة المعتزلة الراسخة .

أما فى حالة أفكار مماثلة كفكرة (الختم — بفتح الخاء) و (الطبع) — أى ختم الله وطبعه على قلوب الكفار ، فقد تم تفسيرها بحيث لا تتنافى مع حرية الاختيار كالقول بأن (الختم) أو (الطبع) قد جرى بعد الكفر ولبس قبله أى لم يكن سببا له ، وقد شهد بعضهم بأن الكفار

(★) والمثل القائل (لو صبر القاتل على المقتول لمات وحده) ليس فيه الا حث للقاتل على الصبر ، دون تحميله أى مسئولية — (المترجم) .

(★★) لا شك أن هذا نوع من التواؤم مع السلطة العباسية التى احتضنت المعتزلة ، فتبلور فكرة المسئولية البشرية كان فى الأساس لتحميل السلطة الأموية وزر افعالها — راجع المقدمة — (المترجم) .

لم يؤمنوا وأن أحداً لم يمنعهم من الايمان لو ارادوا ، بينما وافق آخرون على ذلك لكنهم أضافوا الى ذلك صوره تجسيدية اذ ذكروا أن (الختم) و (الطبع) هو عبارة عن (علامة سوداء) توضع على قلب الكافر حتى يميز الملائكة بين قلوب (أحباب الله) أو (أخلاء الله) من ناحية وقلوب (أعداء الله) من ناحية أخرى (٢٩) .

وعالج المعتزلة فكرة الهداية (أى هداية الله لعبيده Guidance) والعون (أى اعانة الله لعبده على طاعته) Succour والاضلال والتخلى Abandonment و Leading astray (٣٠) — بالطريقة نفسها ، ويمكن أن نوجز فيما يلى أهم الأفكار التى جرى استخدامها لمواءمة هذه الأفكار آنفة الذكر مع حرية الارادة :

١ — بعض هذه الأفعال (من أفعال الله) جرى تفسيرها باعتبارها اسماءه واحكامه his naming & Judging وهذه — على نحو خاص — يجرى تطبيقها على السلبيات بالاضلال والتخلى Abandoning فالفعل أضل (والمصدر : اضلال) عادة ما يعنى : جعله يسير فى الطريق الخطأ أو قاده إلى طريق التهلكة . . الخ ولكن جرى تحوير المعنى — اعتماداً على تشابه مع كلمات أخرى — ليصبح المعنى هو : أضل اى أن الله يدرك أو يعرف أنه ضال (*) he make out to be astray أو أنه يعده ضالا ، وبذلك يكون الله سبحانه مجرد مقرر لحقيقة أو مجرد معلن عما هو كائن بالفعل — وفقا لهذا التفسير .

٢ — وقد يقال ان الله يهدى أناسا ويحميهم بأن يرسل اليهم رسولا يدعوهم للاسلام ويدلهم على طريق الجنة ويحذرهم من طريق السعير ، وهذا هو معنى الهداية بما لا يتعارض مع فكرة حرية الارادة .

٣ — ان الله عندما يشجع المؤمنين بتأييدهم وتشجيعهم فانما يكون ذلك مكافأة لهم لأنهم آمنوا بالفعل . وقد يقال أيضا انه سبحانه — بعلمه الأزلى — يعلم أن هذا الشخص سيكون مطيعا مؤمنا ، فيقدم له — مقدما — عونه وحمايته .

(*) لا نعرف أن هذا التفسير لكلمة (اضل) قال به احد — (المترجم) .

٤ ـ ويقال ان الله يبسط حمايته على الجميع على نحو سواء لكنه يزيد المؤمن ايمانا لايمانه ، ويزيد الكافر كفرا لكفره .

لدينا عنصران جديران بالملاحظة فيما يتعلق بهذه التفاسير لهذه الأفكار القرآنية ــ بالاضافه للعنصر الذى أشرنا اليه آنفا وهو اخلاص المعتزلة القوى للاسلام . أولهما : أن المعتزلة بدوا وكأنهم قد وضعوا فى اعتبارهم التفسير المقابل لتفسيرهم الذى كان متغلغلا بعمق لا فى التاريخ الإسلامى فحسب وانما فى فترة ما قبل الاسلام أيضا ، ونعنى به (الجبر) أو فكرة القضاء والقدر من قوة أقوى من الانسان ، فحتى مناقشاتهم فيما يتعلق بالانسان الذى يعرف الله أنه لن يكون مؤمنا اى معرفة الله المسبقة بأن شخصا ما لن يكون الا كافراً . يبدو ــ من سياق هذه المناقشات ــ انهم اقرب ما يكونون تعاطفاً مع فكرة الجبر ، فمنذ كان الانسان فى رحم أمه وربما قبل ذلك تحدد مستقبله : أشقى أم سعيد (٣١) . وتعبير ان (الله يعرف) تعبير من المؤكد أن له دلالة توحيدية theistic ، لكنه من حيث التأثير يشير الى معرفة أو علم لا ندرك بشكل واضح موضوعه ، واكثر من هذا فهذه المعرفة أو هذا العلم هو مجرد معرفة وصفية أو علم وصفى وليس له اى دور فاعل فى مجرى الأحداث ، ونظراً لعمق فكرة القضاء والقدر (من الله سبحانه) فى قلوب المسلمين ، فان فكرة المعتزلة هذه كانت أقل تأثيرا بكثير من الفكرة الواردة فى القرآن (الكريم) ، فالمعتزلة ببساطة اكدوا على قدرة الانسان على صنع مصيره ، أو بتعبير آخر تحديد قدره ، لكنهم تركوا اساس فكرة الجبر (كون الانسان مسيرا أو فكرة القضاء والقدر) لم يمسوها ــ اى أنهم لم يتعرضوا لأسسها بالنقد ، ومع هذا فقد سلبوا الله كل دور له فى الحياة الا دور الملاحظ أو المراقب أو القائم بتسجيل افعال العباد ، فلا دخل له فى قضاء الانسان وقدره (وانما الانسان هو صانع ذلك) . لكن الناس ــ وقد أدركوا بوعى ضعفهم فى مواجهة قوى الزمن المدمرة ــ لم يجدوا فى تنظيرات المعتزلة هذه الا قليلا مما يجعلهم راغبين فى اعتناقها أو التمسك بها .

والعنصر الثانى الجدير بالملاحظة أن هذه التفسيرات التى قال بها المعتزلة قد جرى وضعها وصياغتها لتتمشى مع مبدأ (عدل) الله

سبحانه ، وهم بقولهم بأن الله (عدل) وتركيزهم على هذا المبدأ ، يعتبرون خلفاء للخوارج (سائرين على دربهم فى هذا المبدأ) . ويبدأ اتجاه المعتزلة العقلانى rationalism فى الظهور بدقة عند التعرض لهذا الموضوع . حقيقة انهم لا يعتبرون العقل مصدرا للحقيقة الدينية ، وهذا ظاهر بوضوح فى فكرهم ، لكنهم يثقون ثقة كاملة فى أفكارهم البشرية العقلية عن العدالة ويطبقونها على الله ، كما يثقون بالقدرة الكاملة لعقولهم القاصرة أو المحدوده Finite minds فى فهم الموجود الباقى الأبدى eternel being (الله) ، فعندما يتمسكون بأنه لا يجوز ولا يجب نسبة أى شر أو ظلم أو بعد عن العدالة لله ، فانهم يفكرون فى ذاته سبحانه كموجود سام فوقى متعال يشرف ويدير ويقضى (بمعنى يحكم بين المتخاصمين مثلا magistrate) وعقاب الشرير عدل بالتأكيد اذا كان هذا الشر المرتكب من فعل الانسان (الشرير) . وقد نشأ عن فكرتهم هذه عن العدل كما يفهمونه (أو العدل الأرضى أو الدنيوى) وتطبيقها على الله (سبحانه) أن أنكروا تسيير الله سبحانه لأمور البشر أو بتعبير آخر أنكروا انه (سبحانه) فاعل ومؤثر فى مجريات الحوادث .

لكن ايمانهم بالعقل كان مقترنا الى حد ما بالتسليم فقد كان منهم من يعتقد انه من الممكن عن طريق العقل وحده وبصرف النظر عن الوحى معرفة أن الكبائر (الخطايا الكبيرة) تستحق أن يعاقب عليها ، وانه لعقاب دائم (٣٢) لكن معتزلة آخرين وضعوا قيودا مختلفة منها أن معرفة الله فقط هى التى يهدى اليها العقل ، أما أوامر الله ونواهيه فلا مجال لمعرفتها بالعقل وحده ، ومن هنا فان عقاب الكافر هو فقط ما يمكن معرفته دون وحى . وقد ميز النظام (بتشديد الظاء وفتحها) بين الأفعال السيئة أو الحسنة فى ذاتها ، وبين الأفعال المحرمة بناء على وحى أو تشريع (٣٣) . ومن الصعب أن نعرف بالضبط مدى أهمية هذا الاعتقاد فى (العقل) فى نظم المعتزلة بشكل عام ، فليس بين أيدينا مادة كثيرة ، وما هو مذكور حافل بالتناقض ، لكن فكرة الايمان (بالعقل) يجرى التعبير عنها أحيانا بوضوح وجلاء كعقيدة للمعتزلة .

٣ ـ ابو الهذيل وتلاميذه المباشرون

لقد رأينا أن احد مضامين او مفاهيم مبدأ (العدل) عند المعتزلة أنه ما دام الانسان يعاقب على خطاياه ، فلا بد ان يكون مسئولا عنها . ورغم أن المصطلحات التى يفكر المسلمون من خلالها عن قضية (الحرية freedom) برمتهـا مختلفة اختلافاً شديداً ـ فى القـالب ـ عن مصطلحاتنا الأوربية ، فهم فى هذه الناحية يكونون اقرب الى صيغة كانط Kantian formula : (التكليف يعنى الاستطاعة Ought implies can) .

فالعبارة التى مؤداها أنهم جميعا ـ اى المعتزلـة ـ ينكـرون أن يفرض الله فرضا على انسان « يكلفه » دون أن يكون لدى هـذا الانسان القدرة الكافية على القيام بهذا الفرض أو دون مقدرته على (القيام) بهذا الفرض (٣٤) ، عادة ما يتم اختصار هذا المعنى بعبارة أن «التكليف يتضمن القدرة » ، وحتى الانسان « الذى يعلم الله أنه لن يكون مؤمنا » أمر ان يكون له عقيدة وهو قادر على اعتقادها ؛ بينما المصابون بالشلل ولديهم عجز دائم فلم يفرض الله عليهم ما لا طاقة لهم به (٣٥) .

ولقد ادت صياغة عقيدة (مسئولية الانسان) فى عبارات دالة على (الاستطاعة أو القدرة Power) الى صعوبـات من نوعهـا (مـن داخلها) فخصوم المعتزلة قد تناولوا فكرة (الاستطاعة) واستخدموها للتعبير عن وجهات نظرهم . فقد افترضوا أنه بالنسبة لكل (فعل) او (عمـل) ينسب عـادة الى النـاس ؛ خـلق الله « الاستطاعـة المطلوبة » requisite power او القوة الضرورية او الطاقة اللازمة فى الانسان ؛ لكنها كانت مجرد (استطاعة) أو (قوة) او (طاقة) مخصصة لهذا (الفعل) او (العمل) بالذات وليس لأى (عمل) أو (فعل) او (شىء) آخر ؛ فالانسان لا (استطاعة) له على أى (فعل) آخر أو (عمل) آخر ككل ولا استطاعة له على ترك (فعـل) أو التخلى عنه (٣٦) .

وهكذا تصبح وجهة نظر المعتزلة اكثر دقة ؛ فللانسان (استطاعة) على العمل أو الفعل ؛ وله بحكم (استطاعته) ترك هذا العـمل أو الفعل ؛ ولكن هذه (الاستطاعة) لا تجبره على أداء هذا العمل (٣٧)

(وبتعبير آخر ان الله قدر الانسان بقدره أو سلطان لأداء عمل معين ، لكن هذه القدرة او هذا السلطان لا ينطوى على اجبار للانسان على العمل) .

وهذه الفكرة شائعة بين كل المعتزلة وليست خاصه بفكر أبى الهذيل لكنها تبدو غير بعيده عن تحليلاته لاستطاعة الانسان ونشاطاته خاصة فى تحليله لفكرة (اللحظات moments) او (الأزمنه) التى تناولها المعتزلة كثيرا ويمكن أن نوجز هذه الفكره باختصار كالتالى : (الانسان قادر على الفعل ابتداء « فى البداية » وهو يفعل ابتداء « فى البداية » ويظهر الفعل فى المرحلة الثانية ، فاللحظة الأولى هى لحظة « يفعل » واللحظة الثانية هى لحظة « فعل » فاللحظة هى التى تقسم « أو هى الفرق » بين الأفعال ونمتد خلال الفاصل interval من فعل الى فعل ، ومع كل لحظة ينشأ أو يبتدىء عمل) (٣٨) .

ان هذا يبدو بطريقة أو اخرى غامضا ومسببا للإرباك ، وعلى أية حال فان أبا هذيل لم يفكر فى الزمن كما نقيسه بالساعة ، وانما كان تفكيره فى الزمن كما نمارسه أو كما نخبره أو كما نحس به experienced وهو تناول اقرب ما يكون الى المعنى الذى تناوله — بيرجسون Bergson وشقا فعل (يفعل act) فى الاقتباس الذى ذكرناه أولا غير قابل للترجمة لاشتماله على عناصر كثيرة ومفاهيم كثيرة تجعله يبتعد عن المعنى المباشر كما نفهمه من الفعل act ، فقد كان من الممكن ان تكون الترجمات المعتادة (سيفعل أو يفعل) و (هو فعل acted) لكن — كما هو معروف جيدا — بينما هذه الأفعال تشير بوضوح للأزمنة التى نستخدمها فى الانجليزية ، الا ان الاستخدام الفعلى للأزمنة العربية يستحيل على العقل الأوربى استيعابه او ادراك مغزاه (*) . فهنساك الفعل يفعل — بضم اللام ، بصيغته غير التامة تقريباً imperfect

---

(*) يعبر البدو أحيانا عن المستقبل بصيغة الماضى من باب التأكيد . ولازلت اتذكر زميلى البدوى فى مكتبة الفروانية العامة بالكويت وهو يقول لى « غلقنا المكتبة ، هيا .. مشينا .. أى سنمشى اى سنذهب » وهكذا — (المترجم) .

(والفعل يفعل — بفتح اللام — بصيغته الشرطية (*) هـذا الفعـل يعنى أن التفكير يجرى بشأنه لكنه لم يخـرج الى حيز التنفيذ تقريبا ، وقد يعنى أن العمل جار فيه ، أو أن العمل الفعلى فيه لم يبدأ أصلا . وتبدو هنا النقطة الفارقة التى حددها أبو الهذيل فاللحظـة الأولى أو الزمن الأول هو الذى يتم فيه الجانب العقلى أو الداخلى للفعل (التفكير فى الفعل) ، والقرار بفعل أو بتنفيذ الفعل (س) وتفضيله على الفعل (ص) واصدار الأوامر لليدين (البدن عامة) للتنفيذ . واللحظة الثانيه أو الزمن الثانى هو زمن انجاز أو تنفيذ الفعل واخراجه لحيز التنفيذ فى المحيط الخارجى أو على المستوى المادى (الفيزيقى) ؛ وقد وصـف الشهرستانى هذا باعتباره فصـلا بين (أفعال القـلب) و (أفعـال الأعضاء) (٣٩) .

واضاف النظام تنقيحا طفيفا للفكرة ، وحازت اضافته — بوجـه عام — قبولا .

فالانسـان قادر فى اللحظة الأولى أن يعمل فى اللحظة الثانية وقبـل وجود اللحظة الثانية يقال ان الفعل سوف يفعل أو سيفعل فى للحظـة الثانية ، وعندما سيتم الانجاز فى اللحظة الثانية يقال ان الفعل قـد فعل (بضم الفاء وكسر العين) ، وهذا الذى سيفعل فى اللحظة الثانية قد حسم وقرر قبل وجود اللحظة الثانية (لحظة التنفيذ) ، وعلى النحو نفسه فان ما تم تنفيذه فى اللحظة الثانية كان موجوداً على نحو ما أو متضمنا فى اللحظة الأولى (٤٠) .

وعندما قال أبو الهذيل ان « الانسان يفعل فى البداية » أو « يفعل ابتداء » فان الفعل « يفعل » غير التام يعنى أن (الفعل) أو (العمل) action قـد بدأ فعـلا (رغم أنه يقال أيضاً ان الفعل يكون فى الثانية أو الزمن الثانى) ويذهب النظام أن الفعل المضارع غير التام فى حالة المبنى للمجهول قد ينطبق على الفعل الحادث فى اللحظة الأولى أو الزمن الأول ، لكن باضافة عبارة « فى اللحظة أو الزمن الثانى » ففى هذه يبدو

(*) المقصود المسبوق بنواصب الفعل المضارع . أن .. الخ - (المترجم) .

للنظام ان الفعل لم يكن قد بدا ، وهذا فى رايه هو الكلام المستقيم . ان النظام يقول بوضوح كامل أن الفعل الأساسى أو الحقيقى essential هو الفعل الذى خرج الى حيز التنفيذ«الفعل الخارجى outward action» وفى الوقت نفسه فإنه لم يضع حدوداً فاصلة مهمة بين الجانب العقلى أو الداخلى أو الباطنى mental من ناحية والجانب الخارجى أو التنفيذى أو المادى physical للعقل أو العمل — لكن أبا هذيل كما سبق يضع هذه الحدود أو الفواصل بوضوح .

والارتباط بين هذين البعدين أو الجانبين يعتبر هو موضوع عقيدة « الارادة Will » عند الرافضين لفكرة اللحظتين (أو الزمنين) الآنف شرحها ، وكذلك عند المؤيدين لها — على سواء . فهذه العقيدة تقرر أنه حيثما يحدث المراد (أو ما يراد What is Willed') مباشرة بعد الارادة أو الاختيار Volition ، فان الارادة هنا Willr تكون هى التى اوجبت أو حتمت أو فرضت الهدف المطلوب أو الرغبة المختارة أو الفعل المراد ... الخ وبعبارة أخرى ، يكون جانبا الفعل الانسانى : الداخلى أو العقلى أو الباطنى من ناحية والتنفيذى أو التطبيقى أو العملى من ناحية أخرى قد تكاملا فى كل واحد متكامل لا انفصال فيه (٤١) .

وقد أدى اضطراب المفاهيم فى هذين العنصرين (الباطنى : أو العقلى من ناحية والعملى أو التنفيذى من ناحية أخرى) الى مزيد من المناقشات . وطالما أن المرء يفكر فى (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) على اعتبار أنه (أو انها) سلطان الارادة أو استطاعة الارادة أو قدرة الارادة أكثر من التفكير فى (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) باعتباره (أو اعتبارها) القدرة التنفيذية لتحقيق المراد أو الاستطاعة التنفيذية لتحقيق المطلوب .. الخ ، ما دام الأمر كذلك فليس من الضرورى أن نفترض أن (السلطان) أو (القدرة) أو (الاستطاعة) تبقى أو تظل بعد « الارادة Volition » وعلى هذا فعندما يحدث « الفعل المادى » تختفى (الاستطاعة) أو (القدرة) ، ويرى أبو الهذيل أن الانسان قد يكون مهماً — عملياً — فى اللحظة الثانية

أو الزمن الثانى (بالمفهوم المشار اليه سابقا) عندما يحدث الفعل — فقد يصاحب البكم بعض الكلام القليل ، وقد يصاحب الموت بعض الحركة (٤٢) . أما المناقشات عن كون « استطاعة » الكلام باللسان و (استطاعة) المشى بالساقين ، أهما (استطاعة) واحدة أو (استطاعة من النوع نفسه أم انهما مختلفتان ، وكذلك عما اذا كان (مكان) او (محل) الاستطاعة فى الحالتين هو نفسه أم مختلف .. مثل هذه المناقشات تجلى فيها القدر نفسه من الاضطراب وعدم انضباط المفاهيم . فاذا كانت الاستطاعة مسألة عقلية (أو ارادية Volitional) كانت الاستطاعة فى الحالتين واحدة ، واذا كانت الاستطاعة « مادية physical » ، اختلفت طبيعتهما فى كل حالة عن الحالة الأخرى (٤٣) .

ومما اصبح صيغة نمطية للذين ينتسبون لعقيدة القدر (القدريين) هو أن « الاستطاعة » قبل العمل أو الفعل ، وهى فكرة مرتبطة بفكرة اللحظات أو الأزمنة الآنف ذكرها (٤٤) ، (فالاستطاعة) مقصود بها الاستطاعة (الداخلية) أو « الباطنية » أو « العقلية » على اتخاذ القرار أو التعبير عن الارادة أو الاختيار بين العمل ونقيضه ، وهذا ينتمى الى اللحظة الأولى أو الزمن الأول ، ومن هنا لا بد أن يسبق الفعل . أو لا بد أن يكون شرطا لحدوث الفعل الذى ينتمى — كما أسلفنا — للحظة الثانية أو الزمن الثانى .

وبصرف النظر عن فكرة الأزمنة أو اللحظات — وهى فكرة مثمرة ، لم يكن لدى أبى الهذيل الا القليل ليقوله عن الموضوعات الأخرى التى نتناولها فى مبحثنا هذا . فقد كانت اهتماماته — فى الغالب الأعم — بالجوانب المادية أو العملية أو الفيزيقية وفى الميتافيزيقا (فى مجال ما وراء الطبيعة) (*) ، ولم يكن اهتمامه بالممارسات أو التطبيقات الدينية فى الحياة ، وذلك اذا لم تكن المصادر المتاحة عنه قد بالغت .

والمعتزلة — بوجه عام — يوقنون أن الله هو القوى القادر وأنه مصدر كل قوة ، لكن عند الخوض فى التفاصيل نجد بعضهم يشير لبعض

(*) النص : in physics, or at least in the physical side of metaphysics.

الحدود او القصور فى قداسته (سبحانه) فأبو الهذيل ومعه آخرون يؤمنون بقدرة الله على فعل الشر لكنه — أى الله — على المستوى العملى أو الفعلى — لا يأتى بشر بسبب حكمته ورحمته ، بالاضافة الى أن الاتيان بالشر نقص وقصور ، وتعالى الله علوا كبيرا عن النقص والقصور ، ومن هنا فمن غير الممكن أن نتصور أو نفترض أن الله يأتى بشر (٤٥) .

ويصرف النظر عن الشر ، وبصرف النظر عما عهد الله به للبشر ، فقد حدثنا أبو الهذيل عن قصور فى قدرة الله ، أو — على الأقل — فى مقدوراته objects of power التى لا يصفها بأنها لا نهائية وانما عرضة للفناء اى أن لها نهاية ولها حدوداً (٤٦) . وهو فى هذا متأثر بالجهمية الذين فسروا الآية الكريمة (هو الأول والآخر) باعتبارهما انكارا لمشاركة المخلوقات لله فى الخلود (أو السرمدية أو اللانهائية) وعلى هذا فلا بد من فناء كل ما سوى الله (٤٧) . وهذه النقطة التى نظرها أبو الهذيل متداولة بين علماء التوحيد المسلمين الآخرين (٤٨) .

ويبدو أن التلاميذ المباشرين لأبى الهذيل كانو أقل اهتماما من استاذهم بالقضايا المتعلقة بالدين العملى (الجانب التطبيقى للدين) وكان أبو الهذيل — كما هو معروف — قليل الاهتمام بهذا الجانب . ولم تتناول المراجع القضايا المطروحة هنا من وجهة نظر هشام بن عمرو الفوطى ، اللهم الا رفضه لفكرة الأزمنة أو اللحظات الآنف ذكرها ، وقد عارض أستاذه — بمرارة — فى مجالات أخرى .

وكان لابراهيم بن سيار النظام (بتشديد الظاء وفتحها) اهتمامات ميتافيزيقية مختلفة أدت به الى الاتفاق مع أبى الهذيل فى خطوط التفكير الأساسية الا أنه فى بعض الأمور — على أية حال — انتقد فكرة اللحظات أو الأزمنة التى عرض لها أبو الهذيل ونقحها ، وهذا لا يعنى رفضه لها بل لقد قبل بها . وقد رفض النظام أن يكون لله (سبحانه) القدرة على الاتيان بالشر ، بينما اعتقد آخرون أن لله القدرة على الاتيان بالشر لكن لا يستطيع استخدامها . ومن الممكن أن يكون اعتقاد النظام فى هذه الفكرة راجعاً الى الاعتراض الميتافيزيقى على اثبات الكمونية Unrealizable Potentiality (٤٩) (*) .

(★) لتوضيح فكرة الكمونية ننقل عن الشهرستانى قوله ان من مذهب النظام « أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن معادن =

وعلى اية حال ، فمن الواضح أن النظام كان واحدا من أكثر المعتزلة عقلانية ، فالله لا بد ان يفعل ما هو أفضل للبشر ، والله لا بد ان يدخل الناس الجنة أو النار وفقا لمبادىء عادلة (٥٠) ، ومن هنا يصبح العقل — حقيقة — هو المهيمن على الكون ، لكن قضية العلاقة بين الله والعقل لم يجر التعرض لها .

ويبدو أن النظام هو أول من تناول مسألة أنه ليكون للانسان حرية الاختيار الخالصة لا بد ان يكون أمامه اقتراحان (أو خياران) أحدهما يدعوه للاستمرار فى (هذا العمل) والآخر يدعوه للكف عن القيام (بهذا العمل) (٥١) . ان فى هذا اشارة للفرق بين الاسلام فى مرحلته الباكرة ، وبين الغرب المعاصر ، بحيث لم يقدر قط لهذه الأفكار المعتزليّة الغربية أن تنمو فى تربة اسلامية (٥٢) .

٤ — بشر بن المعتمر

بينما كان ابو الهذيل والنظام فى البصره يضعان الأولويات الفلسفية فى اعتبارهما عند تعرضهما لقضايا الشر والجبر وغيرهما ، كان بشر بن المعتمر المؤسس الشهير لمدرسة بغداد المعتزلية وأتباعه هناك (فى البصرة) يتداولون فيما بينهم هذه القضايا نفسها لكن من جوانب أقرب الى الأبعاد الدينية والأخلاقية ، وكان تناول بشر أكثر بساطة ، ولم يتناول بالذكر اطلاقا عقيدته فيما يتعلق بالعقل او (السببية) Reason بل على العكس ، فانه يبدو واضحا أنه متمسك بالاعتقاد التقليدى الذى مؤداه أن الله سبحانه على كل شيء قدير وهو مالك الحياة

= ونباتا ، وحيوانا ، وانسانا . ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده . غير أن الله تعالى اكمن بعضها فى بعض . فالتقدم والتأخر انما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها . وانما اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبدا الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الالهيين » ، ص ٥٦/ج ١ .

والموت ، وأنه مكن الانسان ومنحه الاستطاعة أو السيطرة على أمور كثيرة (٥٣)، وكان عقل بشر من الدقة بمكان ، حتى انه فرق بين ما هو مؤقت أو زائل والأولوية المنطقية وان لم يتمكن من ايجاد المصطلحات الكافية لصياغة فكرته هذه . أو بتعبير آخر ، كانت فكرته هذه تعوزها الصياغة المحكمة (٥٤) ، وفيما يتعلق بجانبي ارادة الله كجزء من ذاته (جوهره) وكجزء من عمله (نشاطه) ، من الممكن أن يكون بشر مع الفصل بين الصفات العملية لله سبحانه وصفات الذات او الصفات الجوهرية (*) (٥٥) .

لقد شغل بشر نفسه بتحليل النشاط الانساني وأدى به هذا الى الوصول الى فكرة (التولد) أو (الفعل المتولد) وهي فكرة حققت شهرة كبيرة . ويمكن استخدام العبارة الانجليزية التالية للتعبير عن هذه الفكرة generated or secondary effects اى الأثر الناتج عن الفعل الأول ، أو الأفعال الناشئة عن الفعل الأول ، وهي فكرة تعني أن ما تولد عن فعل الانسان هو من فعل الانسان ايضا (٥٦) . ومن الممكن أن تكون هذه الفكره تصحيحاً لوجهة نظر معمر الذى كان أستاذا لبشر (٥٧) . فمعمر — بسبب تأثير الفلاسفة غير المسلمين ، ربما الفلاسفة اليونانيين — اعتقد أن الحوادث accidents (اللفظ الاصطلاحي الوارد في المصادر الاسلامية هو الأعراض — المترجم) التي تلازم مادة ما أو جوهراً ما substance (اللفظ الاصطلاحي الوارد في المصادر الاسلامية هو الأجسام — المترجم) هي من عمل هذه المادة أو الجوهر أو الجسم سواء بحكم الطبيعة أو الاختيار ، وهذا يعني أنه عندما يقذف شخص (س) حجراً ليصيب به (ص) ، فان طيران الحجر هو من « فعل » الحجر نفسه ، والاصابة والألم من فعل جسد (ص) ، وهذا على عكس ما يعتقده بشر (٥٨) فطيران الحجر ، والجروح الحادثة والأورام الناتجة والآلام ، كل هذا متولد من فعل (س) وهو قاذف الحجر .

(*) النص . For the Later distinctions between God's active & essential attributes.

وربما أفرط بشر فى تطبيق فكره التولد او الفعل المتولد ، هذه ، وتضم قائمة الأمثلة التى ضربها : طعم الفالوذج « وهو نوع من الحلوى» بعد خلط مكوناته معا ، السرور الناتج عن أكل شيء ما ، الادراك بفتح العيون ، كسر اليد او القدم بسبب السقوط ، وصحة اليد وسلامتها وكذلك القدم بسبب الوضع السليم للعظام (٥٩) .

والنقد الموجه لهذه الأقوال يجب الا يعمينا عن حقيقة أن هذه الأفكار تؤكد — بشكل أساسي — على (قدرة) الانسان أو (استطاعته) أن « يدير » أو « يهيمن » أو « يسيطر » وأن « يتخذ القرار » أو أن « يختار » أو أن « يقرر » ليس فقط فيما يتعلق بجسده ، إنما أيضاً فيما يتعلق بمجريات الأحداث فى « العالم الخارجى » أو فى « العالم الخارج عن ذاته » أو « فيما وراء جسده » . حقاً ، فانه بصرف النظر عن الاضطراب المحتمل حدوثه بين « الخلق Creating » وتهيئة الأسباب أو العلل Causing (وقد يكون هذا الاضطراب ناشئا عن أن اللغة فضفاضة أو بتعبير آخر : ناشئا عن عدم استخدام عبارات محكمة فان هذه الفكرة مقبولة تماما للعقل الأوربى (الغربى) وهى فكرة واضحة وتبدو منطقية . ومع هذا فمما يدعو للدهشة أن الاعتراض على هذه الفكرة ظهر بين المسلمين) .

وعلى اية حال ، فلا بد ان نذكر أن الفكرة العامة المتعلقة بالنشاط البشرى التى تضمنتها النظرية لم تكن مرضية ، فرغم أن بشرا يرى أن الانسان مكون من جسد وروح (٦٠) الا انه تعامل مع جانب واحد فقط رأى أنه هو الكامن وراء أفعال البشر ، « فالاستطاعة » أو « القدرة » فى رأى بشر لا تنطوى الا على الصحة وسلامة الأعضاء والبراءة من العجز (٦١) (*) فالجانب الفيزيقى أو الخارجى — على النحو نفسه — يبدو أنه هو أساس التفرقة بين ما هو « مولد » generated

(★) النص بأسلوب المصادر الاسلامية ، كما ورد فى الشهرستانى . « ان الاستطاعة هى سلامة البدن وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات ، وقال : لا أقول يفعل بها فى الحالة الأولى ولا فى الحالة الثانية ولكنى اقول : الانسان يفعل ، والفعل لا يكون الا فى الثانية — (المترجم) ٠

وما هو « غير مولد » فالفعل المولد أو المتولد هو فعل خارج سلطان البدن goes beyond the agents body . (٦٢) .

وبتعاملنا مع هذا الاتجاه ، نجد بشرا يعارض تفرقة أبى هذيل بين الجوانب المادية (الخارجية) للنشاط البشرى من ناحيــة والجـوانب العقلية (الداخلية) من ناحية أخرى ، وفقا لما جرى التعبير عنها فى سياق فكرته عن « اللحظات » أو « المراحل » والعقيدة التى تجعــل الارادة البشرية أمرا ضروريا (*) (٦٣) .

(*) لمزيد من التوضيح نورد هنا نص ما ورد فى مقالات الاسلاميين عن « اللحظات » أو « المراحل » ، وما ذكره عن الفعل المولد أو المتولد

« واختلفت المعتزلة هل يقال : الانسان قادر فى الأول أن يفعل أو ان يفعل فى الثانى ؟ على سبعة اقاويل :

(١) فقال « أبو الهذيل » : الانسان قادر أن يفعل فى الأول ، وهو يفعل فى الأول والفعل واقع فى الثانى ، لان الوقت الأول وقت يفعل والوقت الثانى وقت فعل .

(٢) وحكى عن « بشر بن المعتمر » أنه كان يقول : لا اقول بفعل فى الأول ولا أقول يفعل الثانى ، ولا أقول قادر أن يفعل فى الأول ، ولا أقول قادر أن يفعل فى الثانى ، وذكر القدرة مضمر مقدور (؟) عليه يستحيل (؟) كونه مع القدرة عليه ، وذكر العجز مضمر معجوز (؟) عنه يستحيل كونه مع العجز عنه ، ولسنا نقول أيضا . عاجز فى الأول أن يفعل فى الأول ، أو أن يفعل فى الثانى .

(٣) وقال « النظام » وأكثر المعتزلة . ان الانسان قادر فى الوقت الأول أن يفعل فى الوقت الثانى ، وانه يقال قبل كون الوقت الثانى . ان الفعل يفعل فى الوقت الثانى ؛ فاذا كان الوقت الثانى قد (؟) فعل فالذى قيل يفعل فى الثانى قبل الثانى هو الذى (قيل) فعل فى الثانى اذا حدث الوقت الثانى .

(٤) واختلف هؤلاء ، فقال قائلون منهم : ان الانسان يقدر فى الحال الأولى أن يفعل فى الحال الثانية ، فاذا حل العجز فى الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادرا فى الحال الأولى أن يفعل فى الحال الثانية .

(٥) وقال اكثرهم . ان الانسان قادر أن يفعل فى الحال الثانية حل فيها العجز أو لم يحل ، وخلق (؟) العجز فى الوقت الثانى لا يخرج القدرة أن تكون قدرة عليه ان لم يعجز ؛ فهو قادر أن يفعل فى الحال الثانية وان حل العجز فيها على شرط ، والشرط هو أنه قادر عليه أن لم يعجز .

(٦) وقال قائلون : هو قادر فى الحال الأولى أن يفعل فى الحال الثانية ، وان عجز فى الحال الثانية فالفعل واقع مع العجز ، وليس بعجز عنه ، ولم يقل هؤلاء على الشرط الذى قاله حكينا قولهم قبل .

(٧) وحكى « برغوث » أن قوما منهم يقولون : ان الالة ان كانت تحمل فى الحال =

لقد تناول بشر فكره قدرة الله وهيمنته الشاملة بشكل أكثر جديــة مما أخذها به سائر المعتزلة ، حتى أنه ليبدو وقــد استخدمها بشكــل أكثر دقة في معالجة قضية (الشر) فلأن الله قادر ومهيمن فهناك دائما ما يجعله يفعل ما هو أفضل (وبالتالي يعزف عــن الشر) فمــا دام (جوده) و (كرمه) سبحانه لا ينفد ، وما دام (جوده) و (كــرمه) بلا حدود ، فمما لا يعقل أن نتوقع أن هناك ما هو أفضل مما يفعله الله ، فالخيرة فيما اختاره الله للبشر في دينهم (ودنياهم) ، والله القادر هــو الذي يبعد عن البشر كل (عجز) أو (عدم استطاعة) تحول بينهم وبين تنفيذ أوامره واجتناب معاصيه . وبشكل عام ، فالله سبحانه ليس مضطرا لفعل (ما هو أفضل) بالنسبة للبشر (فالله سبحانه قادر على كــل شيء) (٦٤) . ومن آراء بشر أن الله تعالى قادر على تعذيب الطفــل ولو فعل ذلك كان ظالما اياه الا انه لا يستحسن أن يقال ذلك في حقه ، بــل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا بمعصية ارتكبها مستحقا للعقاب (٦٥) ، وهذا كلام متناقض . ومن آرائه أيضا أن عند الله لطفا لو اتى به لآمن جميع من في الأرض ايمانــا يستحقــون عليه الثــواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه . وليس على الله تعالى ان يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلح لانه لا غاية لما يقــدر عليه من الصلاح ، فما من اصلح الا وفوقه أصلح ، وانما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرســالة (٦٦) ، والمفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال (*) (٦٧) .

■ ـ المدرسة البغدادية في مرحلة لاحقة

بينما كان بشر بن المعتمر لا زال يتحرك في نطاق الأفكار القرآنيــة ــ الى حد كبير ، ووجدنا ان أبا موسى المردار الذي اتى بعده ينهج النهج

____

= الثانية كان الانسان في الأولى عاجزا عن الفعل في الثانية بسببه ، وان كانت فيه استطاعة .

(٨) وقال « عباد » (١) : أقول ان الانسان قادر أن يفعل في الثاني ... » = ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣ .

(*) نقلنا الأفكار الخاصــة باللطف والأطفال والكفار مباشرة من الملل والنحل للشهرستاني حيث المعاني أوضح . وهي المعاني التي يريدها المؤلف - راجع الشهرستاني ، جـ ١ ، ص ٦٤ ٦٥ .

نفسه فاننا نلمس تغيرا عظيما فى الجيل التالى من معتزلة بغداد (معتزلة المدرسة البغدادية) ، فمن بين الجعفرين والإسكافى وهم من تلاميذ المردار ، كان جعفر بن مبشر أقلهم جميعاً من حيث التأثر بمدرسة البصرة المعتزلية . اما جعفر الآخر (جعفر بن حرب) والاسكافى فقد تأثرا بأبى الهذيل والنظام تأثراً كبيراً ، بل لقد قيل انهما كانا من تلاميذ النظام (٦٨) .

(أ) جعفر بن حرب

ربما كان جعفر بن حرب (المتوفى ٢٣٦ هـ) أكبر فى السن قليلاً من الاسكافى (المتوفى ٢٤٠ أو ٢٤١ هـ) ، وكان جعفر بن حرب هذا أقرب فى رؤيته — يقينا — لرؤية بشر . فهو الوحيد من بين المعتزلة الذى قبل افكار بشر عن (لطف) الله favours God مع تعديل مهم . فبلطف الله يصبح الكافر مؤمنا لكن ايمانه فى هذه الحال لا يستحق عليه نفس الثواب الذى يحصل عليه من آمن بغير لطف (٦٩) فجعفر بن حرب : يرى أن اللطف نوع من العون والمساعدة . لذا فهناك تفضيل لمن يعمل الصالحات بجهده (بدون لطف) .

لقد أصبح الفرق بين العمل (الاختيارى) والعمل الاجبارى اكثر وضوحا ، وفى ضوء هذا يمكننا فهم ما أحدثه جعفر من تعديل فى أفكار بشر (٧٠) (*) .

(★) لتوضيح الفكرة اكثر نوردها بالفاظ الأشعرى .

« ... واختلفوا فى اللطف ، على أربعة اقاويل :

(١) فقال « بشر بن المعتمر » ومن قال بقوله : عند الله — سبحانه ! — لطف لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن ، وليس يجب على الله — سبحانه ! — فعل ذلك ، ولو فعل الله — سبحانه ! — ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الايمان الذى يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع علمه . وليس على الله — سبحانه ! — أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال ، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وانما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم فى دينهم ، وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون اليه لاداء ما كلفهم ، وما تيسر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به ، وقد فعل ذلك بهم ، وقطع عذرهم .

(٢) وكان « جعفر بن حرب » يقول : ان عند الله لطفا لو أتى به الكافرين لآمنوا اختيارا ايمانا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف اذا آمنوا =

هذه حقاً ما يمكن أن ننظر اليها كبداية المرحلة الرومانسية عند معنزلة بغداد (مدرسة المعتزلة البغدادية) — انها المرحلة التى حاولوا فيها اخضاع حقائق الحياه لأفكار افتراضية عما ينبغى أن يكون عليه الحال (اخضاع الواقع لأفكار مثالية) . وقد تخلى جعفر بالفعل عن الحل الذى ارتآه بشر لقضية الشر ، واتبع فكرة النظام فى هذا الموضوع ، أو لنقل على الأقل ان جعفرا ، كان قد أصبح على وعى بأن عقيدته فى « لطف » الله تتعارض مع أفكاره الأخرى فتخلى عنها . فلم يعد ينظر للخير باعتباره على درجات لا نهاية لها . وقد كان النظام يلقن تلاميذه وجود شىء من القصور فى طبيعة الخير فانت لا تستطيع أن تؤكد ازاء شىء ما انه هو « الأفضل » على الاطلاق أو انه هو الخير الخالص ، أما الله سبحانه فهو القادر على فعل ما لا نهاية له من الأشياء التى يمكن وصفها جميعا بانها « خير » او على مستوى واحد من الخير ، او انها خير بدرجة واحدة او بالدرجة نفسها (٧١) . واعتقد جعفر على النحو نفسه أن الله يفعل ما هو « افضل » What's best فقد بوأ الانسان أفضل المنازل وأعلاها فأناط به الواجبات واعطاه منزلة المكافأة او الجائزة أو الثواب mansion of reward (٧٢) فالأفضل للانسان أن يكلفه بفعل الخيرات وان يمنحه الله الاستطاعة للقيام بها . وأن يكافأ — ان هو فعل — بدخول الجنة — فهذا افضل له من أن يتفضل عليه بادخاله الجنة دون سبب أو دون استحقاق منه لذلك . والشر ايضا قد تم شرحه من وجهة نظر شبيهة بوجهة النظر هذه بالنسبة للانسان الذى يستخدم (الاستطاعة) أو القدرة الممنوحة له . لقد جرى التركيز بشدة — كما

— والأصلح لهم ما فعل الله بهم ، لان الله لا يعرض عباده الا لأعلى المنازل وأشرفها ، وافضل الثواب وأكثره .

وذكر عنه انه رجع عن هذا القول الى قول أكثر أصحابه .

(٣) وقال جمهور المعتزلة . ليس فى مقدور الله — سبحانه ! — لطف لو فعل بمن علم انه لا يؤمن آمن عنده ، وانه لا لطف عنده فعله بهم لآمنوا . فيقال يقدر على ذلك ولا يقدر عليه . وانه لا يفعل بالعباد كلهم الا ما هو أصلح لهم فى دينهم . وادعى لهم الى الفعل بما أمرهم به . وانه لا يدخر عنهم شيئا يعلم انهم يحتاجون اليه فى اداء ما كلفهم اداءه اذا فعل بهم اتوا بالطاعة التى يستحقون عليها ثوابه .
المقالات ، ص ٣١٢ .

فى حالة افكار مشابهة فى الفكر الغربى المسيحى — على قدره الانسان على دخول الفردوس (الجنة) بنفسه (دون عون من أحد) .

ويظهر تأثير ابى الهذيل فى قبول جعفر لفكرة « اللحظات moments » أو « المراحل » أو « فكرة الأول والثانى » وما انشعب منها أو ما يعد نتيجة طبيعية لها — عقيدة الارادة الاجبارية (الارادة الاضطرارية necessisating will) ؛ لكنه عندما يقول ان « الاستطاعة » أو « القدرة » تكون مطلوبة عندما توجد الأفعال بالفعل When the acts exists ، وليس العكس أى أنهما — أى الاستطاعة — ليست مطلوبة للعمل وانما لمنع أن يكون الفعل الذى يجرى انجازه بواسطة شخص ضعيف impotent person أمراً خارجاً عن نطاق المعقول (وبتعبير آخر لقد ذكر أن الاستطاعة ليست مطلوبة للعمل ، حتى لا تنفى نسبة الأعمال التى يقوم بها ضعفاء « غير مستطيعين » لاصحابها) . انه عندما يقول ذلك فلا يسعنا الا أن نشك فى أنه لم يتخلص تماما من الفكرة الفيزيقية للنشاط (العمل البشرى) التى آمن بها بشر ، وأنه — أى جعفر — لم يدرك تماما الفرق بين الجوانب الفيزيقية physical والجوانب العقلية (المعنوية) mental (*) (٧٣) .

(★) لغموض فكرة الارادة الاضطرارية نورد هنا النص العربى من مقالات الاسلاميين (أسماها الارادة الموجبة) .

« ... هل الارادة موجبة لمرادها ؟

واختلفت المعتزلة فى الارادة . هل تكون موجبة لمرادها أم لا ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » و « ابراهيم النظام » و « معمر » و « جعفر بن حرب » و « الاسكافى » و « الأدمى » و « الشحام » و « عيسى الصوفى » الارادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها .

وزعم « الاسكافى » أنه قد تكون ارادة غير موجبة . فاذا لم توجب وقع مرادها فى الثالث .

(٢) وقال « بشر بن المعتمر » و « هشام بن عمرو الفوطى » و « عباد بن سليمان » و « جعفر بن مبشر » و « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » الارادة لا تكون موجبة .

(٣) وأجاز اكثر الذين قالوا بالارادة الموجبة أن يمنع الانسان من مرادها =

وقد تجنب جعفر فكرة أن الله سبحانه قادر على فعل الشر (٧٤) الا أنه على كل حال اكتفى بأن يقرر (فى السياق العام للفكر المعتزلى عن الاستطاعة البشرية او القدرة البشرية) بأن الله قادر على فعل العدل ومضاده . والحق وضده (٧٥) . وما هو مربك منطقيا فى قضية ما اذا كان يمكن أن يقال أن لله القدرة على فعل الشر بينما جرت البرهنة على أنه سبحانه لم يفعله ، ربما كان هذا نتيجة النقد الموجه للنظام (رغم أن جعفر أيضاً قد تجادل وتنازع شخصياً مع القائلين بوجود مبدأين هما الخير والشر (dualists) (٧٦) والمناقشات المتعلقة بالشخص الممنوع أو المحبوس أو المقيد او الذى أجبره آخرون على عدم الحركة هل هو قادر أم لا ؟ ربما كانت — أى هذه المناقشات — مرتبطة بهذه النقطة ، فجعفر يرى أن « القدرة » أو « الامكانية الكامنة » potentuality ؛ تظل موجودة حتى لو جرى منعها من الخروج الى حيز التنفيذ تماما كالشخص الذى اغمض جفنيه فهو مبصر رغم أنه لا يرى (٧٧) (*) .

(ب) الاسكافى :

ربما كان أبو جعفر محمد بن عبد الله الاسكافى أصغر قليلا من جعفر ابن حرب ، وكان متفقاً معه فى كثير من الأمور كما كان أقل اتفاقاً مع بشر ، وكان الاسكافى أكثر تأثرا بالنظام .

= (٤) وحكى « الحسين بن محمد النجار » أن قوما ممن قالوا بالارادة الموجبة قالوا . لن يجوز أن يمنعه الله من المراد ، وذلك أن الموت لا يكون الا معاينة ، فاذا اراد ان يفعل الانسان فى اقرب الأوقات اليه لم يجز أن يموت فى تلديه ؛ لانه لا يموت الا بمعاينة ، وليس يجوز أن يريد فى حال المعاينة أن يفعل فى الثانى ؛ لأن حال المعاينة لا رجاء فيها لأن يبقى فيحدث الارادة أن يفعل فى الثانى .

قال . ولم يجيزوا فناء الجوارح فى الثانى ، اذا أحدث الارادة فى الحال الاول ، ص ١٠٠ .

(*) نص ما ورد فى مقالات الاسلاميين فيما يتعلق بهذه النقطة :

« .. واختلفت المعتزلة فى الممنوع . هل هو قادر أم لا ؟ على أربعة أقوال . فقال قائلون اذا منع الانسان بالمشى بالقيد ، ومن الخروج من البيت بغلق الباب فهو قادر على ذلك مع المنع بالقيد وغلق الباب ، فالمنع لا يضاد القدرة . وقال آخرون القدرة فيه ولكن لا نسميه قادرا على ما منع منه ، وقال قائلون بل نقول انه قادر اذا حل وأطلق وقال جعفر بن حرب الممنوع قادر وليس يقدر على شيء كما أن المطبق جفنه بصير ولا يبصر .. » ص ٣١٨ .

وقد حاول ـــ بشكل واضح ـــ أن يقدم تفسيرا جديدا لعقيدة (أو لفكرة) الآثار أو الأفعال المتولدة بما يتفق مع وجهات نظر أبى هذيل . كما تقبل فكرة « اللحظات » أو « المراحل » رغم أنه شارك جعفرا فى فكرته المضطربة عن غياب « القدرة » أو « الاستطاعة » عند حدوث الفعل (٧٨) . وقد اتخذ خطوة أكثر تقدما بتعريفه للفعل المتولد فلم يجعله مرتبطاً بالجانب الداخلى أو العقلى للفعل البشرى (٧٩) . وقد أداه هذا الى تعديل الارادة المجبرة أو الاضطرارية necessisting will ، لأنه رأى أن بعض التأثيرات التى يريدها الانسان ويسعى اليها (يقصدها) يمكن أن تتحقق بقدرة الانسان (باستطاعته) ، بينما هناك اشياء اخرى يريدها ويسعى اليها لكنها خارج نطاق استطاعته beyond it وهذه الأخيرة ليست « مجبرة » بالطريقة نفسها التى عليها السابقة (أى التى يمكن أن تتحقق بقدرة الانسان) (٨٠) .

لقد أصبحت قضية (الشر) أكثر الحاحا ، ربما بسبب الهجوم الذى قاده الثنويون dualists . وقد هاجم نقاد من المعتزلة جعفر ابن حرب لتأكيده على أن الله سبحانه أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان . وبالتالى فإن أراد الله الكفر (أن يكون) (٨١) وفى هذا فهو يشبه تماما الاسكافى الذى ذهب الى عدم ربط الشر بالله سبحانه بالقول بأن الأشياء اما انها « طيبة » واما « سيئة » أى اما « خيرا » واما « شرا » بحكم طبيعتها هى وليس لأن الله أرادها أن تكون « شرا » أو « خيرا » أو « حسنا » أو « سوءا » (٨٢) . وربما زامن رأيه هذا شرح جعفر للشر باعتباره نتيجة اساءة الانسان استخدام « الاستطاعة » أو « القدرة » التى وهبها الله له . ومع هذا ، ظلت مشكلة الآلام التى يعانيها « الأطفال » و « الدواب » بدون حل . وربما كانت مشكلة ما يعانيه الأطفال من آلام قد ظهرت للمرة الأولى عند الخوارج الذين شغلتهم هذه القضية . فقال بشر ان الأطفال يعانون لكن الله يعوضهم بالجنة فهم لا يمكنهم تذوق معنى السرور والسعادة (الجنة) الا اذا كانوا قد عرفوا معنى الألم لكن الله ليس مجبرا على فعل ما هو أفضل (٨٣) but God was not obliged to do what was best.

وعلى أية حال ، فعندما يعتقد شخص ما أن الله يفعل ما هو أفضل (ما هو أصلح) يصبح الأمر أكثر تعقيدا فحل المشكلة كما ارتآها بشر

هو ان معاناة الأطفال هى نوع من العقاب المتوقع عن خطايا ربما كانوا سيقترفونهـا لو كبروا فالله يعلم ما سيكون — ومثل هـذا الحـل — هو بدوره لا يساعدنا كثيراً فى حل المشكلة .

اما وجهة النظر التى شاعت فى وقت لاحق فهى أن الله سبحانـه سمح بمعاناة الأطفال واحساسهم بالألم حتى يتعظ الكبار ؛ ولانه سبحانه يعلم انه بهذا يكون (غير عادل) فقد عوضهم عن هذا الألم بادخـالهم الجنـة (باسـعـادهـم by giving them pleasure) وهـذا القـول يثير مزيداً من القضايا — على أية حال — فاذا كان الأمـان الأبـدى (أو السعادة الأبدية) هو سمة الفردوس ، واذا كانت الفردوس جزاء على أعمال الطاعة الصادرة عن انسان مسئول ، فان دخول الأطفال الجنة للسبب الآنف ذكره لا يمكن أن يكون الا بفضل (بتفضل) من الله (٨٥) وليس نتيجة جهد بشرى مسئول ، وهـذه الخلافات توضـح بجلاء ان الأسباب المنطقية أو أن المنطق البشرى بدأ يبدو غير كـاف لتفسير هذه الأمور . بل اننا نلمح استفهامات أعمق كامنة فى زوايا هذه المسائل ، فماذا عن الأطفال الذين لم يدعهم أحد الى الاسلام ، أليسوا يدخلون الجنة كالمسلمين المؤمنين ، بدون سبب واضح ، فكيف نفسر ذلك ، وكيف يدخل الله اناساً الجنة دون أن يمروا بتجربة أرضية ، أو دون أن يتعرضوا لامتحان فى الحياة الدنيا ؟

وقضيـة معاناة البهـائم brute beasts هى قضية دينية مثيرة رغم انها أيضا توضح بعض المسائل الأخرى المهمة . والنظرة العـامة هى انه لا بد لها — اى للبهائم — من مكافأة على معاناتها فالله سبحانـه لا يدخلها النار ، ولا يعاقبها عقابا أبديا فهى غير مكلفة . واعتقد بعض علماء الكلام انه لا يمكنهم الا القول بأن الله يؤمنهم ؛ لكنهم لا يعرفـون كيفية ذلك ، وهل يكون ذلك فى الحياة الدنيا أم الآخرة . وبالنسـبة للحيوانات التى ترعى (فى المراعى) من السهل أن نتخيل أن الله سبحانه وهبها افضـل المراعى لترعى فيها فى الجنة ، لكن مشكلة الحيوانات المفترسة (التى يصطادها الصائدون) أكثر تعقيدا ، فهناك من يتوقف فى شأنها (اى لا يبدى رأيا بشأنها) وهناك من يرى أن الله سيثأر

لبعضها من بعضها الآخر . وأكثر الآراء طرافة هى الفكرة التى قال بها جعفر بن حرب والاسكافى وهى أن الحيوانات المفترسة بعد أن يعفو الله منهـا (سـواء أكان فى الدنيا أم فى المـوقف (Stopping place فانه سبحانه يرسلها الى جهنم لا ليعاقبها وانما ليعاقب بها الكفـار والأشرار ، دون أن يصيبها — أى هذه الحيوانات المفترسة — عذاب فى جهنم ، رغم وجودها هناك ، فليس من العدل تعريضها للعذاب وهى غير مكلفة (٨٦) . واذا كان الأمر كما يعتقد المعتزلة من أن الله سبحانه لا يمكن أن يفعل ما يؤذى (أو يضر) أى كائن على الحقيقة (٨٧) (*) ، واذا كان عقاب فاعلى الشر فى جهنم يضرهم (أو يؤذيهم) كما هو مفترض ، فالمسألة لا تخلو من تناقض . وقد واجه الاسكافى هذه المشكلة بقوله أن العقاب فى جهنم هو خير على الحقيقة كما انه مفيد وعدل ورحمة . فالله رءوف بعباده ، فبينما يعاقب من استحق العقاب فى جهنم فانه يكبح كفرهم (٨٨) وثمة تبرير آخر لعقاب الكافرين فى نار جهنم وهو أنه تحذير للمتمسكين بكفرهم فى الحياة الدنيا (٨٩) . ووفقا لهذا الرأى ، فان هؤلاء الذين يعاقبهم الله ليكونوا عبرة لغيرهم (لتحذير غيرهم) هم فى الواقع يلقون معاملة غير عادلة اذا قارناهم بأولئك الذين يحذرهم الله . ومن هنا فان العالم كله لم يخلق فى الحقيقة الا لصالح أولئك الذين دخلوا الجنة (أهل الجنة) . ومثل هذا القول لا يمكـن الدفـاع لكنه ينـذر بسقوط محاولة تقديم تفسير عقلى للأمور .

(ج) الكعبى :

بصرف النظر عن الروايات عن وجهات نظر « المعتزلة البغداديين » أو « بعضهم » بشكل عام (سنتحدث عن بعضهم فى القسم التالى) لم نسمع الا قليلا من المناقشات الأخرى فى بغداد عن الموضوعات التى تهمنا فى هذه الدراسة ، فكان الخياط زعيم هذه المدرسة فى حوالى نهايـة القرن الثالث منشغلا بقضايا أخرى . وكان خليفته أبو القاسم البلخى المعروف بالكعبى (توفى ٣١٧ هـ أو ٣١٩ هـ) الذى كانت أبرز ملامـح

(*) راجع النص فى مقالات الاسلاميين للأشعرى ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

تفكير» هو محاولة تقليص صفات الذات الالهية فى العلم والقدرة — يقال ان فكرته فى الاستطاعة البشرية (القدرة البشريـــة) كـــانت ذريـــة جـــزيئية atomistic (٩٠) (*) .

فليس هناك « استطاعة » بشرية أو « قدرة » بشرية يمكن ارجاعها الى لحـــظتين moments (مرحلتين) وانما كل فعل يتم ظهوره (أو خلقه) فى لحظته (مرحلته) الخاصة به ، وبشكل منفصل عن لحظة الفعل الآخر أو لحظته . ومن هنا فهناك « قدرة » جديدة أو « طاقة » اخرى تظهر (تخلق) فى اللحظة (المرحلة) الثانية وهى اللحظة (أو المرحلة) التى يكون فيها الفعل قد تم بالفعل . وقد تحاشى الكعبى تناول الفعل الموحد (الفعل المتداخل) وكذلك العجز ، تماما كما فعل سلفاه : جعفر بن حرب والإسكافى .

وهذه النظرة الجزيئية (أو الذرية أو التى تتناول لحظـــات الفعـــل بشكل منفصل) ليست جديدة لكن الجدير بالملاحظة انه كان ينبغى أن تعتبر هذه الفكرة منطلقاً أو أساساً فى مجال التولـــد — لأن عقيـــدة الأفعال المتولدة التى انطلقت من بغداد ربما كانت قد خطت الخطوة الأبعد حتى ان علماء الكلام المسلمين خاضوا فى فكرة السببية فى هذا العالم ، او بتعبير آخر فهم العالم من خلال العلة والمعلول . فقبل حوالى قرن قبل الكعبى كان النظام — على سبيل المثال — يعتقد أنه قد تم خلق كل موجود او كيان body فى كل لحظة من وجوده (٩١) . وبعد ذلك بفترة غير طويلة . قال بعض المعتزلة (وفقاً لما يرويه عنهم مناوئوهم)

(★) نص ما أورده الأشعرى فى مقالات الاسلاميين . « وحكى ابو القاسم البلخى عن هشام بن الحكم انه كان يقوله : محال أن يكون الله لم يزل عالما بنفسه ، وأنه انما يعلم الاشياء بعد أن لم يكن بها عالما ، وانه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ليست هى هو ولا غيره ولا بعضه . ولا يجوز أن يقال فى العلم انه محدث أو قديم لأنه صفة والصفة عنده لا توصف . قال . ولو كان لم يزل عالما لكان المعلوم لم يزل ، لأنه لا يصح عالم الا بمعلوم موجود .

قال . ولو كان عالما بما يفعله عباده لم يصح المحنة والاختبار وليس قول هشام فى القدرة والحياة قوله فى العلم ، الا انه لا يقول بحدوثهما ، ولكنه يزعم أنهما صفتان لله لا هما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه ، وانما نفى أن يكون عالما لما ذكرناه وحكى هاك أن قول هشام فى القدرة كقوله فى العلم ... » ج ٢ ، ص ١٤ .

ان (الاستطاعة) المطلوبة لأى عمل توجد قبله (أى مثل هذا العمل) ، ثم تختفى (تتلاشى) بعد ظهور هذا العمل الى حيز التنفيذ . حقيقة أنه قبل اى عمل (أو فعل) كانت توجد « استطاعات » أو « قدرات » لهذا العمل (أو الفعل) ولكل تغيرات محتملة (أو لكل بدائل محتملة أو لكل خيارات محتملة) ، ثم عندما تنقضى هذه اللحظة (أو المرحلة) تظهر « قدرات » أو « استطاعات » لفعل جديد آخر وخيارات أو بدائل أخرى (٩٢) . وثمة رأى متطرف لهذا النوع من التفكير (لهـذا الوضع) نسب الى صالح قبة (٩٣) . فقد رفض تماما فكرة الآثـار المتولـدة generated effects ، فحركـة الحجـر بعد القـذف ليست بأية حال من الأحوال من فعل القاذف ، وانما هى من فعـل الله وكـان يمكن لله — رغم القذف — الا تحدث هذه الحركة ، تماما كما أن الله سبحانه — ان أراد — جمع بين الادراك والعمى ، وبين المعرفة والموت . وفى زمن البغدادى (بواكير القرن الخامس الهجرى) كانت وجهة النظر السنيـة أن الله سبحانـه يخـلق كـل الأعراض accidents التى لا تبقى (٩٤) .

ان فهم اسباب رفض العـلية (الأسبـاب المسببة causation) فى الطبيعة يعد أمراً مهما لفهمنا للاسلام لكنه خارج نطاق بحثنا هـذا ، اذ يكفى هنا أن نلاحظ أنه كيف أن تأكيد فكرة « الاستطاعة » البشرية أو « القدرة » البشرية بدأ يضعف بالتدريج (أو بدأ يتلاشى تدريجيا على الساحة الاسلامية) (٩٥) .

٦ — مدرسة البصرة اللاحقـة

(أ) عبـاد :

سرعان ما أثار عباد بن سليمان فى البصرة حوارات ومناقشـات تتناول الموضوعات نفسها التى أثيرت فى بغداد . وربما كان عباد هذا قد مات فى منتصف القرن الثالث للهجرة ، وكان تلميذا لهشام بن عمـرو الفوطى (بضم الفاء وفتح الواو) الذى قاد المعارضة فى البصرة ضـد

أستاذه أبى هذيل . وكان ولعه بالقياسات المنطقية الدقيقة والمربكة يحول بينه — غالباً — وبين الوصول لحلول حقيقية للمشكلات المطروحة .

ومن القضايا التى نهمنا هنا محاولته شرح العلاقة بين الله سبحانه والشر باستخدام صياغات للتفرقة أو للفصل بين فكرة (الذات الالهية) وفكرة (الشر) استقاها من معمر البصرى كما هو واضح بشكل جلى (٩٦) . فهو يقول انه كما أن الرجل له سلطة (قدرة) على فكرة زوجته عن طفلهما ، ألا أنه قد لا يكون له السلطة (أو القدرة) على اقناع الطفل (وهى فكرة معمر) ، كذلك الله (سبحانه) لديه (السيطرة) أو (السلطة) على الحركة (تلك السيطرة أو السلطة التى تجعله سبحانه جاعلا البشر متحركين) رغم أنه سبحانه ليس لديه القدرة على الحركة بذاته ، وعلى النحو نفسه هو — سبحانه — لديه السيطرة على الشر والهيمنة عليه لكنه لا يفعله أو ليس لديه القدرة على فعله . وقد استخدم هذا الفصل ايضا الشحام الذى أصبح زعيم معتزلة البصرة بعد ابى الهذيل ، كما استخدمه أيضاً آخرون عند تناولهم موضوع الكسب acquisition (٩٧) وباستخدام هذه التفرقة أو هذا الفصل ، استطاع عباد أن يؤكد عقيدته فى أن الله لا يأتى بشر بأية حال من الأحوال مع انه على كل شىء قدير (٩٨) وعلى أية حال ، فلا يبدو أنه طور الفكرة الجوهرية التى مؤداها أن الخلق Creation مختلف فى نوعه وكيفه عن النشاط البشرى أو الفعل البشرى (*) . وقد أدى به إصراره على أن الله لا يفعل الشر بأية حال من الأحوال الى تفاصيل جعلته ينكر أن الله صنع الكافر لأن الكافر هو مزاج من (الشخص) و (الكفر) والله

(*) نفضل هنا نقل ما نسبه الأشعرى الى عباد ، لدقة الافكار وحساسيتها وحتى يتأكد القارىء من امانة الاستاذ المؤلف (وات) — « كل ما يفعله الله صلاح ولا يجوز بأن يكون صلاح لا يفعله » ص ١٦ — « خلق الله الخلق لا لعلة » ، ص ٣١٨ .

— « كل افعال الجاهل بالله كفر بالله » « ص ٣٣١ .

— « الله قادر على الظلم وقادر على الجور لكنه لا يظلم ولا يجور » ، ص ٢٧٥ .

— « اجمعت المعتزلة الا عبادا ان الله جعل الايمان حسنا ، والكفر قبيحا ، ومعنى ذلك انه جعل التسمية للايمان والحكم بانه حسن ، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح ، وان الله خلق الكافر لا كافرا ثم كفر ، وكذلك المؤمن ، وانكر عباد ان يكون الله قد جعل الكفر على وجه من الوجوه ... » .

سبحانه لم يخلق الكفر (٩٩) . وعلى النحو نفسه أنكر ان الله صنع أساس الكفر (١٠٠) وأكثر من هذا ، فهو — على عكس المعتزلة الآخرين — كان يرى أن المرض ، بل وحتى دخول جهنم ، ليس شرا ، فالله ليس شريرا ، ومن زعم أن المرض أو دخول جهنم يعد شرا فهل يقدر على القول بأن الله سبحانه شرير (١٠١) .

وبصرف النظر عن هذا التطرف الذى أوصلته اليه متابعته لفكرته حتى النهاية (وربما أيضاً وفقا لهذه الفكرة) ، فان عبادا قاوم الأفكار العاطفية ذات الطابع الانسانى عن الله سبحانه والتى كانت شائعة فى بغداد وجنح الى نظرة أكثر واقعية فذكر أن الله خلق العالم بدون سبب (بدون علة) رغم أنه من غير الواضح عنده ما اذا كان خلق العالم لصالح الانسان أم أن خلق العالم بدون هدف على الاطلاق (١٠٢) . وعلى النحو نفسه فهو يرى أنه ليس من هدف من المعاناة والآلام التى يسببها الله للأطفال ، وأنه لم يعف عنهم (١٠٣) وأنه — سبحانه — يعاملهم يوم القيامة كالدواب اذ يجمعهم ويدمرهم (يفنيهم) (١٠٤) فكل ما يفعله الله صلاح وليس من صلاح لا يفعله (١٠٥) وهذه الفقرة الأخيرة ذات طابع رومانسى لكن تفسيرها يحمل ايضا بعدا واقعيا « فالله طيب وصالح ، لكن طرائقه — سبحانه — غامضة » .

(ب) الجبائى :

محمد بن عبد الوهاب الجبائى (المتوفى ٣٠٣ هـ) هو تلميذ الشحام وخليفته على كرسى أبى هذيل ، وهو أستاذ الأشعرى ، وقد أعاد لمعتزلة البصرة مكان الصدارة .

ومن اللافت للنظر رد فعله تجاه بعض العقائد التى مالت الى الفصل بين المجالات التى يتجلى فيها فعل الله من ناحية وفعل البشر من ناحية أخرى . لقد كان الشحام قد قبل عقيدة الاكتساب acquisition فقد كرر الصيغة التى قال بها ضرار « فعل واحد ، وفاعلان one act two agents » وبتعبير آخر ، ان الحركة الواحدة قد تكون — فيما

يقول — موضوعا لفعل مشترك من الله والانسان فى الوقت نفسه : الله يخلقها والثانى يكتسبها (١٠٦) (*) .

(*) نفضل هنا تلخيص اهم افكار الجبائى مباشرة من كتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى ، مراعين استخدام الألفاظ نفسها ، رغم اعتقادنا أن العرض الذى قدمه (وات) هو الأكثر وضوحا . — قال محمد بن عبد الوهاب الجبائى مثل معظم المعتزلة « ان الله بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره فى كل مكان » .

— « ان الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء والجواهر والأعراض ، وكان يقول ان الأشياء تعلم (بضم التاء) أشياء قبل كونها ، وتسمى (بضم التاء) أشياء قبل كونها ، وان الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح وكان يقال ان الطاعة تسمى طاعة قبل كونها ، وكذلك المعصية .. وكان ينكر قول الأشياء أشياء قبل كونها ويعتبرها عبارة فاسدة ، صص ٢٤١ — ٢٤٢ .

— قال الجبائى ، « انما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التى تقع عندها ، ذلك اذا قلنا (ان الله عالم) أو علماء ، وأفدناك اكذاب من زعم انه جاهل ، ودللناك على أن له معلومات ... » ص ، ٢٤٨ .

— قال الجبائى وعدد كبير من المعتزلة لا يجوز أن يقال ان الله شىء ، فالبارىء غير الأشياء ، والأشياء غيره ، ص ٢٥٩ .

— ان الله لا يلطف عن علم أنه لا يؤمن فيؤمن ، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم ولدينهم ولقد كان فى معلومه شىء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لهم لكان مريدا لفسادهم ، غير انه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم لازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا ... ، ج ١ ص ٣١٤ .

وفى باب التوفيق والتسديد قال الأشعرى ان التوفيق عند الله هو اللطف الذى فى معلوم الله — سبحانه — أنه اذا فعله وفق الانسان للايمان فى الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقا لأن يؤمن ، وأن الكافر اذا فعل به اللطف الذى يوفق للايمان فى الوقت الثانى فهو موفق لأن يؤمن فى الوقت الثانى ولو كان فى هذا الوقت كافرا وكذلك العصمة عنده لطف من الطاف الله » ، ج ١ ، ص ٣٢٦ .

— وفى باب هل يجوز أن يعذب الله عبدا بذنب ويعذر بعبره ؟ أجاز الجبائى ذلك ، ج ١ ، ص ٣٣٦ .

وفى باب الايمان ما هو عند المعتزلة ، يعرض الأشعرى عدة آراء منها رأى الجبائى كالتالى .

واختلفت المعتزلة فى الايمان ، ما هو ؟ على ستة أقاويل .

(١) فقال قائلون : الايمان هو جميع الطاعات فرضها ونقلها ، وان المعاصى على ضربين منها صغائر ، ومنها كبائر ، وان الكبائر على ضربين . منها ما هو كفر ، ومنها ما ليس بكفر ، وان الناس يكفرون من ثلاثة أوجه . رجل شبه الله بخلقه ، ورجل جوره فى حكمه أو كذبه فى خبره ، ورجل رد ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم ﷺ نصا وتوقيفا ، فاكفر هؤلاء من زعم أن البارىء جسم مؤلف محدود ، =

= ولم يكفروا من سماه جسما ولم يعطه معانى الأجســـام ، واكفروا من زعم أن الله ــ سبحانه ! يرى كما ترى المرئيات بالمقابلة او المحاذاه أو فى مكان حالا فيه دون مكان ، ولم يزعموا أنه يرى لا كالمرئيات ، واكفروا من زعم الله خلق الجور ، وأراد السفه ، وكلف الزمنى (١) والعجزة الذين فيهم العجز ثابت ؛ لأن هؤلاء ــ بزعمهم ــ سفهوا الله وجوروه ، ولم يكفروا من قصد الى قادر على الفعل فقال : قد كلفه الله ــ سبحانه ! وليس بقادر ! لأنه قد كذب على القادر عندهم فاخبرهم انه ليس بقادر ، ولم يكذب على الله فى تكليفه اياه ولا وصفه بالعبث عندهم ، والقائل بهذا القول هم أصحاب « أبى الهذيل » والى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل

وحكى عنه أن الصغائر تغفر لمن اجتنب الكبائر ، على طريق التفضل ، لا على طريق الاستحقاق •

وزعم أن الايمان كله ايمان بالله ، منه ما تركه كفر ، ومنه ما تركه فسق ليس بكفر : كالصلاة وصيام شهر رمضان ، ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر ، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان : كالنوافل •

(٢) وقال « هشام الفوطى » الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ، والايمان على ضربين : ايمان بالله ، وايمان لله ، ولا يقال . انه ايمان بالله ، فالايمان بالله ما كان تركه كفرا بالله ، والايمان لله يكون تركه كفرا ، ويكون تركه فسقا ليس بكفر ، نحو الصلاة والزكاة ؛ فذلك ايمان لله ، فمن تركه على الاستحلال كفر ، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقا ليس بكفر ، ومما هو ايمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيرا ليس بفسق •

(٣) وقال « عباد بن سليمان » : الايمان هو جميع ما أمر الله ــ سبحانه ! ــ به من الفرض ، وما رغب فيه من النقل ، والايمان على وجهين . ايمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شىء منه كافرا كالملة والتوحيــد ، والايمان لله اذا تركــه لم يكفــر ، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالا وفسقا ، ومنه ما يكون تركه صغيرا ، وكل أفعــال الجاهل بالله عنده كفر بالله •

(٤) وقال « ابراهيم النظام » : الايمان اجتناب الكبائر ، والكبائر : ما جاء فيه الوعيد ، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجىء فيه الوعيد كبير (ة) عند الله ، ويجوز ألا يكون فيه كبير (ة) وان لم يكن فيه كبير (ة) فالايمان اجتناب ما فيه الوعيــد عندنا وعند الله سبحانه ، وان كان فيما لم يجىء فيه الوعيد كبير (ة) فالتسمية له بالايمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا ، فأما عند الله ــ سبحانه ! ــ فاجتناب كل كبير •

(٥) وقال آخرون : الايمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله ، وهو ما يلزم به الاسم ، وما سوى ذلك فضمير ، مغفور باجتناب الكبير •

(٦) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » يزعم أن الايمان لله هو جميع ما افترضه الله ــ سبحانه ! ــ على عباده ، وأن النوافل ليس بايمان ، وأن كل خصلة من الخصال التى افترضها الله سبحانه فهى بعض ايمان لله ، وهى أيضا ايمان بالله ، وأن الفاسق مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الايمان •

وكان يزعم أن الأسماء على ضربين منها أسماء اللغة ، ومنها أسماء الدين ، فأسماء اللغــة مشتقة من الافعال تنقضى مع تقضى الأفعــال • وأســماء الدين يسمى بهــا الانسان بعد تقضى فعله وفى حالة فعله ، فالفاسق الملى مؤمن من أسماء اللغــة يتقضى الاسم عنه مع تقضى فعله للايمان ، وليس يسمى بالايمان من أسماء الدين • =

واذا كان هذا يفسر الفعل ومعناه فانه أيضا يمثل الصيغــة التى اخذ بها السنة فى زمن لاحق ، وربما كان هذا أيضــا ما ذهــب اليه الشحام (١٠٧) وهذا — على أية حال يتناقض مع مبادىء المعتزلة ، كما أن معتزلة بغداد الذين أخذوا بفكرة الكسب Acquisition قد طبقوا صيغة الشحام على الأفعال (الأعمال) من النوع نفسه (١٠٨) . بــل لقد ذهبوا الى حد الاعتقاد ان الله سبحانه وتعالى عندما يهب البشر القدرة على افعال من نوع معين ، فإنه يلقى من على كاهله المقدرة على الاتيان بمثل هذه الأفعال (الأعمال)(١٠٩) وكان هذا يتفق تماما مع التفرقة بين الاعمال الاختيارية أو التطوعية ، والأعمال أو الأفعال التى يقوم بها الانسان مجبراً (لا خيار له فيها) ما دام أنه من غير الممكن بالنسبة لله سبحانه أن يقوم بعمل (فعل) من أعمال (أو افعــال) البشر ذات الطابع التطــوعى .

وما كان الجبائى ليستطيع أن يفعل شيئا ازاء كل هذه التداعيات فظل متمسكاً بأن الله سبحانه يستمر فى امتلاك الطاقة أو القــدرة على طائفة من الأفعال (الأعمال) التى وهب البشر القدرة (أو الاستطاعة) عليها (١١٠) . وانكر الجبائى ما قال به عباد من تفرقة بين (الهيمنة على الشر power over evil) و « القدرة على فعل الشرpower to do evil » ما دام الله سبحانه قد يكون خالق شىء ولكنه لا يعزوه أو ينسبه لنفسه فان المرأة اذا حملت قيل ان هذا بأمر الله ، أو من فعل الله سبحانه بينما

= وكان يزعم أن فى اليهودى ايمانا نسميه به مؤمنا مسـلما من أسـماء اللغة .
وكانت المعتزلة بأسرها قبله الا « الأصم » تنـكر أن يكون الفاسق مؤمنـا ، وتقول : ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، وتسميه منزلة بين المنزلتين ، وتقــول فى الفـاسق ايمان لا نسميه به مؤمنا ، وفى اليهودى ايمان لا نسميه به مؤمنا .

وكان الجبائى يزعم أن من الذنوب صغائر وكبائر ، وأن الصغائر يستحق غفرانها باجتناب الكبائر . وان الكبائر تحبط الثواب على الايمان ، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر .

وكان يزعم أن العزم على الكبير (ة) كبير (ة) ، والعزم على الصغير (ة) صغير (ة) ، والعزم على الكفر كفر .

وكذلك قول « أبى الهذيل » كان يقول فى العازم . انه كالمقـدم عليــه . وقـال « أبو بــكر الاصــم » : الايمــان جميع الطــاعات ، ومن عمــل كبيرا ليس بكفــر من أهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير ، لا كافــر ولا منــافق ، مؤمن بتوحيــده ومــا فعــل من طاعته ... » ، ج ١ ، صص ٣٢٩ — ٣٣٢ .

هذا من الفعل المباشر لزوجها(١١١) . فقدرة الله سبحانه ونشاط الزوج كلاهما سبب للحمل . انهما يعملان معاً (قدرة الله ونشاط الزوج)كفعل واحد، لأن الفصل بين الفعلين (ارادة الله ونشاط الزوج) فكرة تؤدى اذا استطردنا مولدين الأفكار الى الكفر بالله سبحانه ، وهذه هى النتيجة التى تمخضت عنها النظريات المعارضة . وهذا الدافع نفسه (هذا المحرك نفسه أو هذا السبب نفسه ونعنى به ارادة الله وفعل البشر) يبدو أيضا كامنا خلف رفضه لفكرة « الكسب أو الاكتساب acquisition (١١٢) وقد عرف « الخالق Creator » على أنه هو الذى يفعل أو يعمل act ، أو الذى تنبثق منه الأفعال أو الأعمال وفقا لارادة determination مسبقة » . وهذا التعريف يمكن أن ينطبق أيضا على الانسان (١١٣) . وهذا مناقض تماما لاتجاهات المناقشة المعاصرة له التى قصرت عملية (الخلق) على الله سبحانه وتعالى ، ولم تنسب للانسان الا (الفعل) أو (العمل) acting بمعنى الكسب أو الاكتساب acquiring (١١٤) (*) .

(*) أوردنا فى حاشية سابقة آراء الجبائى بالفاظه كما وردت فى ج ١ من مقالات الاسلاميين ، مراعاة للدقة فى هذه الموضوعات الحساسة ونفعل هنا نفس الشيء بالنسبة لآرائه كما وردت فى الجزء الثانى ، وان كان النص المترجم أوضح بكثير لبعد القارىء العربى عن التعامل مع لغة كتب التراث :

فى باب هل يجوز أن يحل الجسم الواحد حركتان ، وهل يجوز أن يحله لونان وقوتان أم لا ؟ قال الجبائى : « قد يجوز أن يحله حركتان وذلك اذا دفع الحجر دافعان حل كل جزء منه حركتان معا » بينما رفض أبو الهذيل ذلك وكل من يقول بأن هناك جزءا لا يتجزأ » ج ٢ ، ص ١٧ .

فى فصل الطفرة قال الجبائى : « ان للحجر فى حال انحداره وقفات ، وكان يقول أن القوس المتوترة فيها حركات خفيفة ، وكذلك الحائط المبنى ، وتلك الحركات هى التى تولد وقوع الحائط ... » . وبذلك أنكر مثل معظم المعتزلة الطفرة ، بينما قال النظام انه يجوز أن ينتقل الجسم من المكان الأول الى المكان الثالث مباشرة دون أن يمر بالثانى ، ج ٢ ، ص ١٩ .

— فى فصل فى الجسم هل يتحرك بحركة مكانه ، اختلف المعتزلة لكن رأى الجبائى أن الجسم اذا كان مكانه متحركا فهو متحرك واجازوا أن يحرك الله العالم لا فى شيء » ، ج ٢ ، ص ٢٠ .

— هل الأجسام كلها متحركة ؟ أكد النظام ذلك ، وذكر أن الكون لا يعدو أن يكون حركات ، وذكر الجبائى أن « الحركات والسكون أكوان للجسم . والجسم فى حال =

. . . .

= خلق الله له ساكن » ، جـ ٢ ، ص ٢٢ ٠

ـ هل خلق الشيء هو الشيء نفسه أم لا ؟ قال ابو الهذيل هو غيره فالخلق هو قوله سبحانه (كن) أما الشيء فهو المخلوق ويرى الجبائي أن الخلق هو المخلوق والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله وارادته غير مراده » ، جـ ٢ ، ص ٥٢ ٠

وفي فصل العلة قال الجبائي العلة علتان : « علة قبل المعلول وهي متقدمة بوقت واحد (لحظة واحدة أو مرحلة واحدة أي لا يفصل بينها وبين المعلول حدث آخر) وما جاز أن يتقدم الشيء اكثر من وقت واحد فليس بعلة له ، ولا يجوز أن يكون علة له ، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك » ٠ جـ ٢ ، ص ٧٦ ٠

ـ قال الجبائي السبب لا يجوز أن يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشيء الا من فعله وأوجده ، جـ ٢ ، ص ٣٧ ٠

ـ متى يقصد الانسان الفعل ؟ . أجمعت المعتزلة الا الجبائي أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وان ارادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد

لكن الجبائي قال ان الانسان انما يقصد الفعل في حال كونه ، وان القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وان الانسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مريد أن يفعل ، وزعم أن ارادة الله مع مراده ، جـ ٢ ، ص ١٠٢ ٠

ـ والارادة التي هي قصد للفعل مع الفعل لا قبله ٠ جـ ٢ ، ص ١٠٣ ٠

ـ وكان الجبائي يقول : ان الله لم يزل عالما قادرا على الأشياء قبل كونها ، وان الأشياء خطأ أن يقال لها أشياء قبل كونها ، لأن كونها هو هي ، وكان ينكر أن يقال اشياء قبل انفسها ـ لكنها تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها ، وكذلك الجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها ٠٠ وكان يمنع أن تسمى الأفعال أفعالا قبل كونها ٠٠ » ، جـ ٢ ، ص ٢٠٥ ٠

ـ معنى أن الله خالق ٠ قال الجبائي ان معنى الخالق انه يفعل أفعاله على مقدار ما دبرها عليه ، وهذا معنى قولنا في الله : انه خالق ، وكذلك القول في الانسان انه خالق اذا وقعت منه أفعال مقدرة ، وأبى ذلك سائر المعتزلة ، جـ ٢ ، ص ٢١٨ ٠

ـ قال الجبائي ٠ معنى المكتسب هو الذي يكتسب نفعا او ضررا أو خيرا أو شرا أو يكون اكتسابه للمكتسب غيره كاكتساب للأموال وما أشبه واكتسابه للمال وغيره والمال هو الكسب له على الحقيقة وان لم يكن فعلا ، جـ ٢ ، ص ٢٢١ ٠

ـ « قال الجبائي وكثير من المعتزلة ان الله سبحانه قادر على ما هو من جنس ما اقدر عليه عبادة من الحركات والسكون ٠٠ وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين ٠٠٠ » ، جـ ٢ ، ص ٢٢٩ ٠

ـ وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » اذا قيل له : فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون واخبر انه لا يكون ، كيف كان يكون العلم الخبر ؟ احال ذلك (أي جعله مستحيلا) وكان يقول مع هذا : لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الله الجنة وكان يزعم انه اذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام ، كقوله . لو آمن الانسان لأدخله الله الجنة ، وكان الايمان خيرا له ، وكقول الله عز وجل : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) =

.

وعلى اية حال ، فان الجبائى وضح انه مقتنع بالفرق بين الفعل الاختيارى والفعل الاضطرارى ورغم قوله ان الله يمكن أن « يجبر » أو « يضطر » انسانا على فعل افعال بعينها هى فى ذاتها من فئة الأعمال أو الأفعال الاختيارية Voluntary . فالله قد يجبر انسانا على تنفيذ افعال توصف بالعدالة Justice وغير العدالة ، والايمان والكفر ، والكلام وما الى ذلك لكن الله سبحانه بفعله هذا يصرف عن الانسان وصفه (أو الحكم عليه) بأنه عادل أو مؤمن او متكلم ... الخ .

واذا خلق الله الفعل فمعنى ذلك ان الانسان لم يعمله (١١٥) . وذكر أن لله لطفا favours وانه يوفق من يشاء توفيقا Succour

---

= (٦ : ٢٨) فالرد مقدور ، فقال : لو كان الرد المقدور لكان منهم عود مقدور ، ويزعم أنه اذا وصل محال بمحال صح الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحركا ساكنا فى حال لكان حيا ميتا فى حال ، وما اشبه ذلك ، ويزعم انه اذا وصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام .. » ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

– وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » : « ما علم الله سبحانه انه لا يكون وأخبر بانه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدق بأخبار الله عز وجل ، وما علم الله أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجائز عندنا أن يكون ، وتجويزنا لذلك هو الشك فى أن يكون أو لا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل » ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ .

– وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد انكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الاقدار عليها كثير من اهل النظر ، حتى انكروا ان يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يقدر أحد على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم عندهم ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « الجبائى » ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

– « ... فأما « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » فانه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق للادراك مع العمى ؛ لأن العمى عنده ضد الادراك ، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن ، ولا يخلق احراقا ، وأن يسكن الحجر فى الجو فيكون ساكنا لا على عمد من تحته ، واذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفى الاحراق وسكن النار فلم تدخل بين اجزاء القطن فلم يوجد احراق » ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

– « وقد زعم « الجبائى » أن الانسان لو كان اخرس عييا يكتب كلاما كان الكلام موجودا مع كتابته ، وكان يكون متكلما بكلام مكتوب ، وهو أخرس » ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .

وانه بذلك يساعد الانسان على الايمان ويساعده ويلطف به لأداء ما هو منوط به ، لكن الله سبحانه بفعله هذا يعطل الطبيعة الاختياريسة أو التطوعية للفعل البشرى (١١٦) .

وثمة ايضا رد فعل للجبائى ضد وجهات النظر المتطرفة التى قال بها عباد وغيره من حيث انكارهم أن لله اية صلة بالشر . وعلى هـذا ، فوجهة نظر عباد التى مؤداها ان المرض ليس شرا ما دام الله هو سببه ، قد عدلها الجبائى بقوله ان المرض شر لكن على سبيل المجـاز (١١٧) . وربما كان يعنى بذلك أن المرض رغم كونه غير مبهج ، الا انه قد يكون مفيداً وبهذا المعنى يكون خيراً (قد يكون مفيداً لاتاحة الفرصة للاسترخاء أو الاستسلام resignation أو ببساطة لتهيئة البدن لاستعاده الصحة مرة اخرى) . والشيء نفسه يمكن أن نقوله بالنسبة لدخـول جهنم ، فرغم انها — أى جهنم — تحرق داخلها الا أن ذلك عدل من الله سبحانه وحكمة منه (١١٨) . وهكذا يقال عن كل ما يمكن أن نعتبره شرا من النظرة الأولى ومنسوبا الى الله سبحانه .

والأكثر اهمية فيا احدثته نظرة الجبائى من تغير هو قوله ان الله سبحانه ليس « مجبرا » أو « مضطراً » أن يفعل ما هو افضل «أصلح» للانسان فى كل مجال ، باستثناء الدين والعقيدة والا تصبح أوامـره القاضية بالايمان والمصحوبة بالواجبات الشرعية والثواب والعقاب — أوامر لا معنى لها . لكن بصرف النظر عن فرضه لواجبات على البشر ، فانه سبحانه لا يلتزم ازاء مخلوقاته بشيء أو لنقل ان التزاماته محدودة ، فرغم انه سبحانه قادر على أن يفعل ما يمكنهم من طاعته طاعة كاملة وبالتالى يحصلون على مكافأة (جزاء) أكبر ، الا انـه سبحانـه ليس « مجبرا » على فعل ذلك (١١٩) .

وما قاله الجبائى عن (لطف) الله أو الطافه يتجه الاتجاه نفســه (الله غير ملزم بتقديم الطافه لعبيده) فهو ينكر قدرة الله على لطف يجعل الانسان — الذى سبق فى علمه انه كافر — يؤمن ، ذلك لأنه من المفترض أن يؤمن الانسان اختيارا وأن الله قد قام من جانبه بفعل ما هو أصلح

للانسان فى مجال الدين والعقيدة . ولكن يصرف النظر عن ذلك ، فان الله سبحانه ليس لديه لطف (أو ألطاف) ليهبها (١٢٠) وثمة فقرات غامضة ساقها فى هذا الصدد (١٢١) تشير مرة الى قدرة الانسان على الايمان دون (لطف) ، وتشير مرة اخرى الى أن جزاء الانسان ثوابا على ايمانه لا بد أن يتقلص اذا كان هناك (لطف) أن وجود (لطف) من الله ساعده على الايمان يقلل جهد الانسان فى الوصول الى الايمان . ويتناقض الجبائى مع نفسه ازاء الانسان الذى علم الله سلفا انه لن يطيعه (لن يطيع الله) بدون لطفه (أى لطف الله) فيقول ان الله سبحانه اذا كلفه بواجبات دون أن يكون هناك لطف منه فلا بد أن يزيح الله عنه « العجز » أو « عدم الاستطاعة » disability . وهى أقوال لا تخلو من تناقض لأن ازاحة العجز تعنى — على نحو ما — «اللطف» ، ومثل هذا الانسان قد تلقى بالفعل — بدون شك — الألطاف المبثوثة فى النصوص الدينية ، وانه اذا نفذ ما هو وارد بها لما كان هناك شىء يتعارض مع ارادة الله أو هدفه ، فالعالم لم يخلق لتحقيق السعادة الكاملة للبشر ، وانما لتحقيق ما يرغبه الله سبحانه وفقا لحكمته . فنظام الثواب والعقاب كله أظهر عدم كفايته وأصبح موضع شك ، فقد كانت ثمة كل وجود — بالنسبة لأسلافه — هى دخول الجنة مقابل طاعة الله وتنفيذ شريعته . ويبدو أنه كان من رأى الجبائى أنه يجوز لله سبحانه أن يخلق أناساً يدخلهم الجنة مباشرة اذا كانت هذه هى ارادته (١٢٢) . وأن هذا لو تم لكان من قبيل التفضل من قبل الله سبحانه وبالتالى ، فان هذا يتضمن أن دخول الجنة لم يعد أعلى درجات الثواب ، وقد ناقش الجبائى كثيراً فكرة التفضل Uncovenated grace وفكرة العوض (بكسر العين وفتح الواو) indemanity بالنسبة للذين تعرضوا لمعاناة لم يستحقوها (١٢٣) . من الواضح أن الجبائى كان متحققا من أن الله سبحانه لا يمكن ان يكون خاضعا تماما لنظام تشريعى أو منطقى صارم ، بل ان الجبائى اجاز أن يعاقب الله انسانا ما على ذنب اقترفه ، ويغفر هذا الذنب نفسه لانسان آخر (١٢٤) .

ومن بين كل هذه العقائد المتباينة يمكن تتبع اتجاهين رئيسيين منها ، أحدهما ينحو نحو مزيد من التركيز على قدرة الانسان أو استطاعة

الانسان man's power وحسابه اعتماده على نفسه (على ذاته) ، فان يقوم المرء بما هو واجب عليه وينال ثوابه بدخول الجنة نتيجة كفاحه ليس هذا بالنموذج الأمثل أو المثل الأعلى للحياة البشرية ، فهذا — على العكس — ينطوى على بعض الاعتراف بالضعف الانسانى ، اذ يظهر الانسان فى هذه الحال كمخلوق يحتاج للطف الله وغفرانه . والاتجاه الثانى وهو منهم يتجه نحو توضيح شىء من التحقق المبدئى (الأولى) لقدرة الله المطلقة وهيمنته الكلية ، وبذلك — وبشىء من التوسع — تكون طرائق الله سبحانه وراء الفهم البشرى، فيكون فعل الله سبحانه غير خاضع للفهم البشرى ، أو لا تنطبق عليه مفاهيم البشر عن العدالة والظلم وانما تخضع افعاله سبحانه — فقط — لحكمته ، وبتعبير آخر فان لفعل الله منطقا خاصا به ليس هو المنطق البشرى .

(ج) موجز تتابع الأفكار حتى الجبائى :

اما وقد وصلنا للجبائى فقد وصل المعتزلة الى مفترق طرق فلم يعودوا عقليين خالصين (لم يأخذوا بالاتجاه العقلى الخالص) . pure rationalists لما لهم من اهتمامات دينيه عمليه وقد كانوا بمعنى من المعانى دعاة للاسلام ، لكنهم كانوا — بالتأكيد — يحاولون مواءمة الاسلام مع الأفكار العقلية (يوائمون بين العقل والنقل) . رغم أن الاتجاهات التى وصفناها لتونا والتى تجلت فى فكر الجبائى ظلت تؤيد تأييدا راسخا احكام العقل (١٢٥) . وكانت الحركة الفعليه لا تزال واضحة وأكثر ما تكون وضوحا لدى النظام (بتشديد الظاء وفتحها) ومن تأثروا به مثل جعفر بن حرب والاسكافى . لكن هذا المشروع الفكرى العقلى البسيط الذى قام عليه هؤلاء الرجال بدأ يتحطم اذ بدأت ظروف الحياة الفعلية (الممارسات الحقيقية فى الحياة) فى مواجهته . لقد كان تعقد الحياة على أرض الواقع يواجه هذه المثاليات العقلية مما أدى الى انهيار هذا المشروع الفكرى المعتزلى . وكانت اعراض ذلك الانهيار واضحة لدى عباد بالفعل . وعلى هذا كان من الضرورى ادخال أفكار جديدة بإضافة أو تعديل او مواءمة افكار قديمة ، أو ادخال مشروع آخر جديد . ومع الجبائى وبه اتسعت الاضافات والتعديلات والمواءمات اتساعا شديدا حتى طغت على المشروع الأصلى فجعلته عرضة

للانهيار أو التخريب وأصبح من المحال الخروج بنظام أو نسق واحـد متماسك حتى ولا بالنسبة للقضايا الأساسية — من فيض الآراء ووجهات النظر الكثيرة والمتباينة .

ورأى أنه من خلال هذا الوضع كان من الممكن أن ينطلق اتجاهان أحدهما الى الوراء retrenchment والآخر الى الأمام ، وقد اختار ابن الجبائى أبو هاشم الاتجـاه الأول ، بينما اختار الأشـعرى الانجـاه الثانى . اننا لا نعلم الا القليل عن وجهات نظر أبى هشام التى تشير إلى أنه عاد كرة أخرى الى الاتجاه العقلى المباشر (القويم) ، مع تركيز شديد على قدرة الانسان على تحقيق (خلاصه) بنفسه وعلى تفسير (فعل) الله سبحانه بما يتمشى مع العقل .

ومن المفترض ان ذلك لا يمكن أن يكون الا اذا تجاوز ابو هشـام بعض أفكار أبيه . أما الأشعرى — كما سنرى فى الفصل السادس — فقد تخلى عن العقل باعتباره القائد الأعلى او المرشد الأول واحل محله نصوص القرآن الكريم واحاديث الرسول ﷺ ، ومن هنا انتهت الحركة نهاية منطقية مبتعدة عن فكرة « امكانية اعتماد البشر على انفسهم » او « حـرية الارادة البشريـة » human-self-sufficiency متجهة الى الاعتراف بالهيمنة المطلقة لله سبحانه God's Omnipotence وهو الاتجاه الذى كان قد بدأ يتجلى بالفعل عند الجبائى .

الملحوظة (أ) الاتجاهات الجزيئية (الذرية)

ليس فى مجال هذه الدراسة المناقشة التفصيلية لأسباب نمو النظرة الجزيئية (أو الذرية) أو المرحلية أو الضيقة أو المرتبطة بحدث بعينه atomistic or occasionalist للطبيعـة (عكس النظـرة الكلـية او التى تتسم بالشمول) ، الا اننا لا بد أن نضع فى اعتبارنا ثلاثة خطـوط للتفكير وجميعها وثيق الصلة بموضوعنا .

١ — كان الكتاب المسلمون فى القرون الأولى اكثر اهتماما بعـلوم النحو والمنطق منهم بالعلوم الطبيعية ومعنى هذا انهم كانوا اكثر اهتماما

بعلاقات الانسياء بالكلمات أكثر من اهتمامهم بالعلاقات السببيه بين الاشياء Causal relations وعلى هذا فقد كان هناك ميل الى تحديد الفروق أو الفواصل أو (ما يفصل) شيئا عن شيء أو (يميز) شيئا عن شيء ، أكثر من ميلهم الى اكتشاف الصلة أو العلاقة perception of relatedness.

٢ — وبطبيعة الحال فان قدرة الله الشاملة وهيمنته الكلية كان يجب أن نفهم (بضم التاء) وفقا لمصطلحات مناظرة أو مماثلة للمصطلحات التى تعبر عن الهيمنة البشرية . ولسوء الحظ فثمة وجهة نظر مؤداها أن أوج الطبيعة البشرية أو ذروة الشخصية الانسانية يمكن الوصول اليها عندما يصبح لدى الانسان الاستطاعة الكاملة (القدره الكاملة) لتحقيق رغباته — وهي فكرة سائدة فى الشرق وشائعة فى الغرب ، والمقصود بالانسان هنا ذلك الذى يكيف عقله أو يغيره وفقا لنزواته أو رغباته اللحظية .

ويبدو أن ذلك كان وراء اثارة المعتزلة لقضية ما اذا كان الله سبحانه لديه القدرة على التراجع عن ما كان قرره (تعرف بمسألة البداء — بكسر الباء وصاغتها كتب علم الكلام على هيئة سؤال : هل يجوز البداء على الله ؟ بمعنى هل يبدو له ! وبتعبير أكثر حداثة : هل يمكن أن يغير رأيه ؟ . وهكذا ، كان هناك تصور أن الله سبحانه يخلق لحظة بلحظة وليس وفقا لخطة ثابتة مسبقة . وقد فشلوا فى التحقق من أن الطبيعة الأقوى والأفضل هى التى تتسم بأنها أكثر ثباتا (أو أكثر توازنا واستمرارا) . وافترض الغرب (الأوربيون) — — وربما كان هذا خطأ — أن هذا مرتبط بممارسات غير مسئولة تعزى — وفقا للمرويات — لسلاطين الشرق العظماء .

٣ — هيمنة الله سبحانه على العالم ، ينظر (بضم الياء) اليها على انها هيمنة مباشرة ، فليس لله ظل فى الأرض وليس له وكلاء عنه ولا نوابه فهو لم يخول أحداً سلطته ، بل انه سبحانه لا يسمح حتى للبشر (النص الأجسام أو الجواهر bodies) لانتاج أمورها العارضة (ما ينتج عنها من

أعــراض accidents) . ففكرة التفويض — أى تفويض الله سبحانــه وتعالى الانسان بتمكينه من أداء أعماله (افعاله) بنفســه — لم نجــد تعاطفا كثيرا كفكرة المسئولية البشرية . والذى لا شك فيه أن فكرة هيمنة الله سبحانه وتعالى هيمنة مباشرة على العالم وعلى كل الأحداث : فكرة حقيقية ومهمة There is important in this conception of God's immediate Control of every event.

لكن لا بد من معادلتها (موازنتها) بأفكار حقيقية مكملة عن ثبات اهدافه سبحانه ومنح خلقه الاستطاعة (القدرة) او تهيئة الأسباب التى تعطى البشر استقلالا نسبيا .

هوامش الفصـــل الرابع

(١) III. 787 B-793 A.

مقدمته وتعليقاته عن كتاب الانتصار متاحة أيضا ٠

(٢) مادة المعتزلة فى EI, (دائرة المعـارف الاسلامية) ٠

(٣) هناك خلاف فى تاريخ وفاته (المنية ، ص ٢٨) وأرجح أن يكون تاريخ وفاته بين ٢٢٧ و ٢٣٥ هـ (المقالات ٠٠ الكشاف) ولدى بعض الشك فى التاريخ الأول ، وقول الملطى (فى التنبيه ، ص ٣١) ان ثلاثة خلفاء قد كرموه وهم المأمون والمعتصم والواثق بدفع راتب له ، وليس هنا سبب يجعل المتوكل يوقف هذا الراتب خاصة وأنه قد أصبح كبير السن جدا ــ على فرض أنه مازال حيا ــ فى الفترة من ٢٣٢ هـ الى ٢٣٥ هـ ، لذلك يبدو لنا أنه مات قبل سنة ٢٣٢ هـ ٠

(٤) المنية ، ص ٢٨ ٠

(٥) يقول الملطى انه عارس (هسام الفوطى) عندما أصبح كبير السن ضعيف العقل ، (التنبيه ــ ٣١) ٠

(٦) كلاهما كان تلميذا لبشر بن سعد وأبى عثمان الزعفرانى ــ وفقا لما ذكره الملطى فى التنبيه ، ص ٣٠ وما بعدها ٠

(٧) المنيـــة ، ٣٠ ، الملـطى ، التنبيه ٣٠ ، ســـق ان ســـجن بشر لأســـباب سياسية لتعاطفه مع العلويين ، وليس هذا السبب بصالح لتطبيقه على أبى هذيل ٠

(٨) المنية ، والملطى ــ صفحات متفرقة ٠

(٩) الملطى ، تنبيه ، ٣١ ٠

(١٠) Dr. Pines, Atomenlehre, 124-133.

ويراجع أيضا الفصل الخامس بعد ذلك ٠

(١١) أطلق عليهم هذا المسمى بشر بن المعتمر ، المنية ، ٣٠ وارتبطت هذه المجموعة بغيلان واعتبر أبو شمر معاصرا لأبى الهذيل (المنية ، ٣٣) وهنـــاك افتراض أن محمدا ابن شبيب ومويس من الجيل التالى ٠

(١٢) هناك ذكر ــ بين الحين والحين ــ لاضطرابات أثارها الخوارج فى عهد هارون وبعده ٠ Muir, Caliphate, 470-515 etc. المتكلمون الخوارج (المقالات ١٢٠) كانوا عناصر فعالة فى ذلك الوقت لكن لا يبدو أنه كان لجهودهم أثر كبير الا فى نشر الفكر المعتزلى بين الاباضية فى شمال أفريقيـا ٠

Nallino, Rivista, VII, 455-460.

وحتى برغوث اذا اعتبر من الخوارج ٠ (انظر الملاحظة ١ ــ الفصل الخامس) ٠

(١٣) المقالات ، ٤٨٥ ٠

(١٤) Ptofessor Guidi, La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo, and the discussion of this by Dr. Nybèrg (Olz, XXXII, 425-41), entitled. Zum Kampf Zwischen Islam and Manichatsmus.

(١٥) هذه حجة Atomeniehre : pines •

(١٦) ابن المرتضي في المنية ، ارجع ذلك الى عصر الصحابة •

(١٧) ص ٢٢٢ وما بعدها •

(١٨) Pines, 125 ff.

والمقالات ، ص ٢٧٦ وما بعدها •

(١٩) انظر . Nyberg, Mu'tazila, EI.

(٢٠) ربما كان علينا أن نتحدث عن المتكلمين بشكل أكثر من أن نتحدث عن المعتزلة بشكل خاص (كما فعل الأشعرى فى المقالات ، وذلك لوجود مفكرين بارزين ليسـوا من المعتزلة • ويبدو أن مصطلح (المعتزلة) لم يصبح مصطلحا راسخا ذا دلالة قاطعة الا فى القرن الثالث الهجرى لأن مؤلف كتاب الانتصار راح عند عرضه المناقشات يميز بين من هو معتزلى ومن هو غير معتزلى •

(٢١) لقد درس لبشر بن المعتمر ، المنية ، ٣١ •

(٢٢) ضرار ـ أيضا ـ يبدو انه عاش فترة طويلة لينتقد النـظام ـ مقـالات ، ص ٣٢٨ •

(٢٣) Zum Kamp Zurischen Islam and Manichaismus, Olz. XXXII, p. 427.

(٢٤) مقالات ، ٣٦٣ ، ٢٧٧ •

(٢٥) مقالات ، ٢٦٦ •

(٢٦) نفسه ، ٢٦٥ •

(٢٧) البغدادى ، أصول الدين ، ١٤٣ •

(٢٨) مقالات ، ٢٥٧ •

(٢٩) نفسه ، ٢٥٩ •

(٣٠) نفسه ، ٢٦٠ ـ ٢٦٦ •

(٣١) نفسه ، ٢٤٣ •

(٣٢) نفسه ، ٢٧٤ ، وفقا لما فى الملل (ص ٣٦) ، اعتنق ابو الهذيل مثل هذه الافكار •

(٣٣) مقالات ، ٣٥٦ ، والملل ، ٣٧ ، ٤٠ •

(٣٤) مقالات ، ٢٣٠ •

(٣٥) ٢٤٣ ، ١٥ ، ٢٦٧ ، ٧ •

(٣٦) استخدام عبارة (قوة الايمان) و (قوة الكفر) فى سياق الحديث عن افكار أهل الاثبات ، فى المقالات ، ص ٢٥٩ ، ٩ ، ٢٦٣ ، ٦ ، ٢٦٥ ، ٦ •

(٣٧) ٢٣٠ ، ١ ، ١٢ : هذا النص يحوى بالفعل كلمتين هما · (استطاعة) و (قدرة) ويمكن التمييز بينهما عند نقلهما الى الانجليزية لتصبح Capacity هى الاستطاعة و power هى القدرة ، وهاتان الكلمتان بالاضافة الى كلمة (قوة) قد تم استخدامها دون فارق فى المعنى (وفقا لفهمى) · المقالات ، ٢٣٠ ـ ٢٣٣ ، والابانة ، ٦٩ · لكن هناك فروقا مؤكدة فى الاستخدام ، فالأشعرى يستخدم الاستطاعة لانها من الفعل طوع الذى يعنى الطاعة لينسبها للفعل البشرى بينما (قوة) و (قدرة) تستخدمان للدلالة على هيمنة الله سبحانه ومن هنا فهما غير ملائمتين لوصف ما يلحق بالفعل البشرى أو فعل المخلوقات عامة ، وينحو هذا المنحى المؤمنون بالقدر خيره وشره من الله سبحانه (أهل الجبر) ·

(٣٨) مقالات ، ٢٣٣ ، ٤٤٥ ·

(٣٩) الملل للشهرستانى ، ٣٥ ·

(٤٠) مقالات ، ٢٣٤ ·

(٤١) نفسه ، ٤١٥ ـ ٤١٨ ·

(٤٢) نفسه ، ٢٣٢ ·

(٤٣) نفسه ، ٢٢٧ ·

(٤٤) نفسه ، ٢٣٠ ·

(٤٥) ٥٥٥ ، ٢٠٠ ؛ قارن ٥٧٧ ، وقد وردت المقولة نفسها عن النظام (٥٥٦) كما وردت باختلاف يسير عند محمد بن شبيب (٢٠١) ·

(٤٦) ٢٤٩ ، ٥٧٦ ·

(٤٧) القرآن الكريم ٣/٣٧ ، المقالات ، ٢٤٢ ، Pines, op. cit., 124.

(٤٨) مقالات ، ٢٧٦ وما بعدها ·

(٤٩) الملل ، ٣٧ ، المقالات ، ٥٥٥ ·

(٥٠) الملل ، ٣٧ ، المقالات ، ٥٥٥ ، ٥٧٦ ·

(٥١) الخواطر جمع خاطر وهو ما يخطر على العقل ، ٤٢٧ حاشية ، ٢٣٩ ·· الخ (أنا غير متأكد من هذا التفسير لأن هناك أكثر من تفسير) راجع الحديث الذى أوردناه فى ص ٣١ ، وفى صحيح البخارى فى باب القدر . « ما استخلف خليفة الا له بطانتان بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه والمعصوم من عصم الله » البخارى بحاشية السندى ، دار احياء الكتب العربية ، ج ٤ ، ص ١٤٦ · (كتاب القدر) ·

(٥٢) مقالات ، ٤٢٨ وما بعدها · البخارى ، أصول ، ٢٦ وما بعدها ، ويقال ان هذه الفكرة عائدة الى البراهمية الهندية ·

(٥٣) مقالات ، ٣٧٨ ·

(٥٤) ٣٨٩ ، ذكر أن الشيء يتلو الشيء بلا فاصل ·

(٥٥) مقالات ، ١٩٠ ، الملل ، ٤٥ ·

(٥٦) مقالات ، ٤٠١ ·

(٥٧) المنية ، ٣١ ·

(٥٨) المقالات ، ٣٣١ وما بعدها ، ٤٠٥ وما بعدها ، الملل ، ٤٦ .

(٥٩) المقالات ٤٠١ ــ ٤١٥ .

افترض الدكتور نيبرج أن بشرا لم يعن كثيرا مما قيل انه يعنيه (يقصده) .

(٦٠) المقالات ، ٣٢٩ .

(٦١) ٣٢٩ من الظاهر أنها منقولة عن غيلان .

(٦٢) نفسه ، ٢٣٣ ، ٤١٥ (*) .

(٦٣) ٢٤٦ .

(٦٤) خلل في حواشي المؤلف .

(٦٥) نفسه ٢٥٠ .

(٦٦) نفسه ، ٢٤٦ ، قارن ٥٧٣ ــ ٥٧٧ حيث وجهات نظر النجار .

(٦٧) قارن المقالات ٢٦٢ حيث يتحدث جعفر بن حرب عن التوفيق والتسديد واللطف من ألطاف الله .

(٦٨) الملل ، ٤١ .

(٦٩) نفسه ، ٢٤٦ وما بعدها ، ٥٧٣ وما بعدها .

(٧٠) استخدم جعفر (اختيار) و (اضطرارا) وقد يكون نقل هذا عن هشام ابن حكم وقد استخدم برغوث (طوعا) بدلا من (اختيارا) .

(٧١) المقالات ، ٥٧٦ ... الخ .

(٧٢) نفسه ، ٢٤٧ .

(٧٣) نفسه ، ٢٣٢ . ٤١٥ .

(٧٤) نفسه ، ٤٢٩ .

(٧٥) نفسه ، ٢٠١ وما بعدها .

(٧٦) منية ، ٤٢ .

(٧٧) المقالات ، ٢٤٠ .

(٧٨) نفسه ، ٢٣٢ .

(٧٩) نفسه ، ٤٠٩ .

(٨٠) نفسه ، ٤١٥ .

(٨١) نفسه ، ٥١٣ وما بعدها .

(٨٢) نفسه ، ٢٥٦ .

(٨٣) نفسه ، ٢٥٣ .

(٨٤) نفسه ، ٢٠١ .

(٨٥) نفسه ، ٢٥٣ وما بعدها .

(٨٦) نفسه ، ٢٥٤ وما بعدها .

(٨٧) نفسه ، ٥٢٨ .

(٨٨) نفسه ، ٥٣٧ .

(★) الترقيم خطأ (كذا) بالنص الانجليزي ــ (المترجم) .

(٨٩) نفسه ، ٢٤٩ ·

(٩٠) نفسه ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ·

(٩١) نفسه ، ٤٠٤ ·

(٩٢) نفسه ، ٢٣٨ الرواية عن برغوث ، (راجع الفصل الخامس) ومن الصعب أن تكون بعد عام ٢٥٠ هـ ·

(٩٣) نفسه ، ٤٠٦ وما بعدها · ربما كان واحدا ممن تأثر بغيلان الذى مزج بين بعض عقائد المرجئة بعقائدها المعتزلة ·

(٩٤) الأصول ، ٥٠ ·

(٩٥) الملحوظة أ (ص ٨٧ من النص الانجليزى) ·

(٩٦) مقالات ، ٥٥٤ وراجع أيضا ٥٤٨ وما بعدها ·

(٩٧) هذا استنتاج من كتاب المقالات ١٩٩ و ٥٤٩ وما بعدهما · وربما لا يكونان صائبين ، فهذه التفرقة وضعها معتزلة بغداد الذين كانوا ينتقدون النجام · انظر مقالاتى عن الكسب acquisition ، جـ ٢ ·

(٩٨) نفسه ٢٠١ ·

(٩٩) الملل ، ٥١ ، الفرق ، ١٤ ·

(١٠٠) المقالات ، ٢٢٧ وما بعدها ·

(١٠١) نفسه ، ٥٣٧ ·

(١٠٢) نفسه ، ٢٥٣ ·

(١٠٣) نفسه ، ٢٥٣ ، من المفترض انه عاد لعبارة « لا لعله » ·

(١٠٤) نفسه ، ٢٥٥ ·

(١٠٥) نفسه ، ٢٥٠ ، ١ ، ٣ ·

(١٠٦) نفسه ، ١٩٩ ، ٥٤٩

(١٠٧) فضل البغدادى (الفرق ١٦٣) المعنى الثانى ولم يمل الى أن النجام يعنى العنس ·

(١٠٨) الكعبى وفقا لما فى « الفرق » ، ١٦٣ ·

(١٠٩) المقالات ، ٥٤٩ وما بعدها ·

(١١٠) نفسه ، ١٠٩ وما بعدها ، ٥٥١ ·

(١١١) نفسه ، ١٠٤ ، ٥٣١ ·

(١١٢) نفسه ، ٥٤٢ ، رفض تماما استخدام (الاكتساب) بمعناه الاصطلاحى كما رفض استخدام مصطلح (استعمال) الاستطاعة ·

(١١٣) نفسه ، ١٩٥ ، ٥٣٩ ·

(١١٤) نفسه ، ٥٣٩ ــ ٥٤١ غالبا بين اهل الاثبات ·

(١١٥) نفسه ، ٥٥١ ·

(١١٦) نفسه ، ٢٦٣ ·

(١١٧) نفسه ، ٥٣٧ ·

(١١٨) الملل ، ٥٥ ـ حاشية .

(١١٩) المقالات ، ٢٤٧ وما بعدها ، ٥٧٥ ، الملل ، ٥٨ ـ حاشية .

(١٢٠) المقالات ، ٢٤٧ ، ٥٧٥ ، الملل . ٥٥ حاشية .

(١٢١) الملل ، ٥٧ ـ حاشية .

(١٢٢) المقالات ، ٢٤٩ .

(١٢٣) الملل ، ٥٨ .

(١٢٤) المقالات ، ٢٧٦ .

(١٢٥) نفسه ٤٨٠ وما بعدها ، الملل ، ٥٥ . لكنه أيضا تناول قوة الحقيقة الموحى بها (المقالات ، ٢٠٦ ، ٢٤٥) .

الفصل الخامس

المؤمنون بالقضاء والقدر خيره وشره من الله

(أهـل الجبر)

١ ـــ افكـــار عامـــة

بصرف النظر عن معلوماتنا عن المعتزلة ، فليس لدينا الا شـــذرات متفرقة عن الحركات الفكرية عند المسلمين منذ عهد هارون الرشيد حتى الوقت الذى عاش فيه الأشعرى (مؤلف مقالات الاسلاميين والابانة عن اصول الديانة) ، وسنكون غير موضوعيين اذا صنفنا هذه الحركـــة الفكرية وفقا للنظرة العامة الشائعة هكذا : « كان هناك المعتزلة، والسنة ـــ الذين يعتمدون على القرآن الكريم والحديث النبوى أكثر من اعتمادهم على الأدلة العقلية ـــ بالاضافة الى عدد من الفرق والمذاهب بعضهـــا قليل الاتباع وبعضها كثيرهم ـــ لكنها ليست فرقاً أو مذاهب مهمـــة ، او لا تتسم بالذكاء والألمعية » فمثل هذا التعميم غير عادل .

والسبب الأول لغياب الصورة العامة بل والتفاصيل المهمة يعود فيما يبدو للعقلية غير التاريخية السائدة فى بلاد الاسلام (النص : العقلية غير التاريخية للاسلام) فعلماء الاسلام اهتموا بصحة العقيدة وهو أمر ممتاز فى حد ذاته ، الا انهم اغفلوا الاهتمام بالمراحل او التطورات التى مر بها المسلمون حتى وصلوا الى عقيدتهم الحقة (أو التى مر بها الناس حتى وصلوا للحقيقية الدينية) . وكان ينظر لأى تغيير أو تطور عـــلى انه زيف (بدع) ، فالأفكار أو الآراء او وجهات النظر التى أضيفت فى القرن الثانى أو الثالث الهجرى كانت تستمد شرعيتها بالزعم أنها تعود

لأيام الرسول ﷺ (١) . والأهمية الكبرى لعلماء الدين العظام فى الماضى هو الدعم الذى يقدمونه لعقائد تعتبر الآن من عقائد السنة (عقائد سلفية) . واذا كان فى أفكارهم أدنى قدر مما يمكن أن يوصف بالهرطقة، جرى اهماله بلباقة بمعنى اسقاطه أو عدم ذكره ، (٢) وقد أدى التمسك بآراء هؤلاء العلماء العظماء القدماء والالتزام بها الى عدم التطور . كما أن ذكر بعض الهرطقات الصغيرة التى وقعوا فيها قد يؤدى الى التقليل من شأن النقول التى ينقلها العلماء المحدثون عنهم ، لذا جرى اهمالها — بلباقة — كما سبق القول . ومن ناحية اخرى ، فان وجهات النظر المنسوبة للفرق المختلفة كانت شائقة ومسلية من نوع حكايات العمة سالى Aunt Sally مما حدا بعلماء الكلام اللاحقين الى محاولة نفض اليد منها ، وليس من قبيل المبالغة أن نقول ان ما قدمه لنا الرواة تم حصره فى طائفتين — بالضرورة — هما : وجهات نظر الفرق الضالة ، ووجهات نظر أهل السنة والجماعة منسوبة الى علماء مشاهير .

وإحدى النتائج الطبيعية لذلك انه لم يعد صحيحا أن نظن انه كان موجودا ما يمكن تسميته بهيكل ضخم موحد يضم شتى الآراء ، خلال القرنين الثانى والثالث يمكن أن نطلق عليه مجمل آراء السنة Orthodox . حقيقة ، لقد كان هناك — بالتأكيد — قبول واسع النطاق ، حتى ان المعتزلة أنفسهم كانوا يرون أن وجهات نظرهم لا تخرج عن « اجماع » المسلمين ، لكن هذا ترك مجالات واسعة للخلافات العميقة فى الرأى بين أولئك الذين أصبحوا أخيرا من اهل السنة (قبلوا أخيرا المذهب السنى) (٣) .

وفى التمييز بين التيارات الرئيسية فى علم الكلام خلال هذه القرون فان حقيقة ما اذا كان الناس يستخدمون علم الكلام (سوق الأدلة العقلية) ، كانت قضية قليلة الأهمية فعلم الكلام يتعامل مع المنهج أكثر من تعامله مع الموضوع وطالما أن الاسلام كان قد تبلور ونضج (بلغ سن الرشد) فقد انتشرت هذه القضية المنهجية بين مذاهب وفرق اسلامية مختلفة (٤) . وعلى أية حال ، أصبح علم الكلام وقد تطور ولم يعد معناه ببساطة مجرد سوق الأدلة العقلية بشكل عام وانما أصبح براهين وحججا من مقدمات منطقية مستقاة من أدلة عقلية (وليس من نصوص

دينية كالقرآن الكريم والحديث الشريف) . وهناك فرق مهم بين المقولتين لكن الشواهد توضح أننا لا نجد علم كلام منظوراً تنطبق عليه هـذه المقولة الأخيرة خاصة فى المرحلة الأولى من ظهور هذا العلم . فحتى المعتزلة جعلوا القرآن الكريم منطلقاً لسوق أدلتهم وبراهينهم (٥) . ومرة أخرى فان أشد المعارضين لعلم الكلام الذين يفترض أنهم متحررون من اساليبه ومناهجه كان لهم وجهات نظر محددة وراحوا يدافعون عنها بشكل أو آخر وجعلهم هذا الموقف يأخذون بشيء من منهج علم الكلام على نحو أو آخر . .

وعلى هذا ، فلكى نقدم عرضا كافيا للاتجاهات المختلفة فى علم الكلام الاسلامى ، لا بد أن نوسع من نطاق بحثنا ونعمق من نظرتنا أكثر ممـا فعل الكتاب المسلمون . ومن الواضح أنه من بين أولئك الذين آمنـوا بالقدر خيره وشره من الله سبحانه وكذلك بين العقائد السنية الأخرى ، سنتوقع وجود أكثر من فرقة — بالاضافة لأهل السنـة — من مذاهب واتجاهات مختلفـة .

٢ — ابو حنيفة والفقه الأكبر — ١

ربما أمكننا تناول كتاب الفقه الأكبر — ١ كمثال يوضح عقائد كثير من المسلمين المؤمنين فى حوالى منتصف القرن الثانى الهجرى (٦) . ومن بين مقالات هذا الكتاب العشر تهمنا المقالة الثالثة لارتباطها بدراستنا تلك :

« ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك » .

ومن الواضح أن هذه المقالة تعتمد على أحاديث الرسول ﷺ أكثر من اعتمادها على آيات القرآن الكريم . وهذه المقالة تمثل الاتجاه الجبرى المطلق (اتجاه المجبرة) (*) والأحاديث التى تحويها لا تنسب الى محمد ﷺ (لم تصح نسبتها اليه أو هى أحاديث موضوعة) مما يعد برهانا على

(★) النص Sheer atheistic fatalism .

أن هذا الاتجاه الذى أخذت به المقالة ليس إسلاميا (*) (٧) . ومن ناحية أخرى ، فان هذا الافتراض (الجبر أو الهيمنة الكاملة لله سبحانه) يصلح للبرهنة على فكرة التوحيد فالله هو الواحد الأحد المدبر لمسيرة الأحداث . ومن خلال معرفتنا بمكانة أبى حنيفة فى تاريخ الاسلام نشك أنه فسر التوحيد على هذا النحو (أى أبعد المسئولية البشرية) .

وحقيقة الأمر أنه ربما كان أبو حنيفة وغيره ممن ينهجون منهجه فى هذا الوقت قد قالوا بالانجاهات الجبرية كما نتجلى فى القرآن الكريم وراحوا من خلال هذه الاتجاهات يحثون الناس على التزام الحق والعدل فى سلوكهم (٨) ، الا أنهم لم يدركوا أنه من المطلوب أو المرغوب أو حتى من الممكن أن يميزوا بين الجبرية التى يقول بها الملحدون والجبرية التى يقول بها الموحدون (وبتعبير آخر جبرية الالحاد وجبرية التوحيد (oetheistic and theistic determinism إنهم ربما لاحظوا الفرق بين فكرة ان يتحكم فى الأحداث **دهر** أو **قدر** ، وبين فكره أن يتحكم فى الأحداث ويوجهها إله عادل رحيم ، وبالتالى فهم لم يدركوا التأثير المحتمل للفكرة الأولى (فكرة الدهر والأقدار) فى عدم تشجيع الناس على أن يفعلوا فعلا يتسم بالصحة والعدالة . وربما أن علماء الكلام والتوحيد المسلمين لم يركزوا بما فيه الكفاية على هذه الفكرة التى أدخلها الاسلام ؛ فبعضهم تجنب هذه الفكرة ، وبعضهم كان على وعى بها (٩) ومن الشائق أن نعلم أن شرح هذه الفكرة قد أهمل التعرض للألفاظ العقلية (كذا : actual wording) وراح يناقش قضايا التوحيد بشكل محدد (١٠) .

وثمة رواية عن أن ضراراً أخذ افكاره عن ماهية الله سبحانه من أبى حنيفة (يقصد جوهر الله essence سبحانه) (١١) والآن فان هذه الفكرة قد ارتبطت بحل قضية وجود الشر فى العالم بينما الله سبحانه هو المهيمن عليه مما يعنى قصور العقل البشرى (١٢) . واذا كان فهمنا لما ورد فى الفقه الأكبر صحيحاً ، فان أبا حنيفة نفسه قد حاول

(*) فى صحيح البخارى أحاديث تؤكد هذا المعنى (كتاب القدر) ومن المعروف أن كتاب البخارى من الكتب التى اتفق المسلمون على أنهما تضم الاحاديث الصحيحة - (المترجم) .

التعامل مع قضية وجود الشر فى العالم على هذا النحو . لقد لعب أبو حنيفة دورا مهما فى تطوير علم الكلام عند المسلمين بالاضافة لخدماتـــه الأخرى للاسلام بصرفه النظر عن اتهام اعدائه له بالكفر .

ليس غريبا اذن أن نجد عند أبى حنيفة هذه البدايات العقلية فى موضوعات علم الكلام فقد ارتبط اسمه أيضا باستخدام العقل فى القضايا الفقهية (١٣) وعلى أية حال ، ففى الوقت نفسه فإن الروايات تنسب إليه موقفاً متحفظاً فى قضية الجبر، وأحياناً تتناقض الروايات بهذا الصدد (١٤).

٣ ــ الجهمية وعقيدة الجبر

(أ) الجبريـــة والمجبرة

ربما كانت وجهة النظر التى عبر عنها الشهرستانى يمكن تعميمهـــا على كل من قال بالجبر (على طائفة الجبرية) .

« الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد واضافته للرب تعالى . والجبرية أصناف . فالجبرية الخالصـــة هى التى لا تثبت للعبد فعـــلا ولا قدرة على الفعل أصلا . والجبرية المتوسطة هى التى تثبت للعبـــد قدرة غير مؤثرة أصلا ، وأما من أثبت للقدرة الحادثة اثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبرى .

والمعتزلة يسمون من لم « يثبت للقدرة الحادثة اثرا فى الابـــداع والأحداث استقلالا جبريا ، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات افعال لا فاعل لها جبريا .. » (١٥) .

وفكرة ان عقيدة السنة هى بين الجبر والقدر تعرض لها البغدادى فى كتابه ، حيث قال ان العقيدة الصحيحة ليست هى الجبر وليست هى القدر (١٦) (المقصود القدر بمفهوم المعتزلة : القـــدر خـــيره وشره من الانسان) (*) .

(*) نفضل النقل مباشرة من الفرق بين الفرق للبغـدادى . وهاك بعض عباراته :
= ومن زعم ان العبد لا استطاعة له على الكسب وليس هو بعامل ولا مكتسب فهو جبرى =

ويعد جهم بن صفوان مثالا للجبرية الخالصة ؛ لأنه قرر أن الانسان لا يعمل (لا يفعل) على الحقيقة وانما على سبيل المجاز كما نقول ان الشمس أشرقت والطاحونة تدور (مع أن الذى يديرها دابة).

ومن ناحية اخرى ، فهذا التصنيف الثلاثى (القدر ، الكسب ، الجبر) لم يوجد بأى طريقة من الطرائق فى الكتابات الأولى كالفقه الاكبر ١ ، ٢ (نشير الأرقام لروايتين مختلفتين للكتاب — راجع قائمة المصادر بآخر الكتاب) ، ووصية أبى حنيفة وكتابات الأشعرى (مقالات الاسلاميين ، والابانة) (١٧) ويضم كتاب مقالات الاسلاميين للأشعرى كثيراً عن القدر لكنه لم يشر من الناحية العملية للجبر ، والاستخدام الوحيد للكلمة بمعناها الاصطلاحى ورد فى سياق الحديث عن احدى طوائف الرافضة التى لم يذكر لها اسم ، فقد ورد أنهم لا يعتقدون فى (الجبر) كالجهمية ، ولا يعتقدون فى (القدر) كالمعتزلة ، وانما وقفوا فى مسألة هل أفعال الإنسان مخلوقة أم لا . ولم يبدوا فيها رأيا .

وعلى النحو نفسه ، فإن الاسم (جبرية) لا وجود له فى كتاب مقالات الاسلاميين ، وفى كتاب الانتصار وفى كتاب التنبيه للملطى (ختيش) وفى كتاب شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى وأعمال أخرى مشابهة (١٨) . ولم يذكر البغدادى أية فرقة من فرق الجبرية ، رغم أنه كان يصف فرداً ما بأنه جبرى (١٩) . وعلى أية حال ، ففى كل عمل من الأعمال الآنف ذكرها هناك اشارة لمرة واحدة على الأقل لفرقة المجبرة رغم أن الشهرستانى لم يستخدم هذا اللفظ فى وصف فرق جبرية ثلاث . وعلى هذا ، فثمة بعض المشاكل هنا فى حاجة الى ايضاح : من هم المجبرة ؟ ومن هم الجبرية وكيف حدث التغير ، واين حل الجهمية ؟ وغير ذلك .

= والصحيح خارج عن الجبر والقدر .. ومن قال ان العبد مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه فهو سنى عدلى منزه من الجبر والقدر . وأجمع أهل السنة على ابطال قول أصحاب التولد فى دعواهم أن الانسان قد يفعل فى نفسه شيئا يتولى فيه فعل فى غيره خلاف قول أكثر القدرية بأن الانسان قد يفعل فى غيره أفعالا تتولد عن اسباب يفعلها فى نفسه . وخلاف قول من زعم من القدرية أن المتولدات أفعال لا فاعل لها كما ذهب اليه ثمامة . وأجمعوا على أن الانسان يصح منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر وما يجرى مجرى هذه الاعراض التى ذكرناها . على أنه لا يصح منه اكتساب الالوان والطعوم والروائح والادراكات خلاف قول بشر بن المعتمر ... الخ » ، ص ٣٢٨ .

لقد ألقى الأشعرى فى كتاب مقالات الاسلاميين ضوءاً على المجبره عندما قال ان القدرية يلعنون أولئك الذين لا يتفقون معهم فى القدر ، وأهل الاثبات يسمونهم القدرية وهم يسمونهم المجبرة والأجدر أن يسموا القدرية ، فهذا أقرب لحقيقتهم من مسمى أهل الاثبات (٢٠) . وبالاضافة لهذا ، يمكن أن نضيف ما يبدو أنه الاشارة الوحيدة فى كتاب التنبيه للملطى اذ ذكر ما يفيد أنه اذا سمعت أحدا يقول عن شخص انه مجبر ويناقش قضية العدل والجبر ، فاعلم أنه قدرى (٢١) .

ويبدو انه لا سبب للشك فى حقيقة العنصر الجوهرى فى كلتا المقالتين السابقتين (مقالة الأشعرى فى كتابه المقالات ومقالة الملطى فى كتابه التنبيه) فالمجبر compeller كان فى الأساس لقباً يطلقه المؤمنون بعقيدة القدر (المعتزلة) على المناوئين لهم ، وفى الوقت نفسه كان هؤلاء المناوئون يطلقون عليهم أيضا لقب القدرية . وكتاب الانتصار وهو عمل معبر عن الفكر المعتزلى ، يشير حوالى اثنتى عشره مرة للمجبرة ويوضح أن عقيدتهم هى الجبر (٢٢) .

ومعنى هذا التأكيد جدير بأن نلتفت اليه فمادام مسمى المجبره قد أطلقه القدريون على كل معارضيهم ، فلا بد أن يضم مسمى المجبر للجبرية كما صنفهم الشهرستانى وأيضا أولئك الذين يعتقدون فى الكسب (أو الاكتساب) ؛ وبعبارة أخرى لا بد أن يكون المجبرة من بين من اعتبروا بعد ذلك من السنة . ويلاحظ الشهرستانى أن المعتزلة يستخدمون المسمى (جبرى) بهذه الطريقة (بهذا المفهوم الآنف ذكره) . وعلى هذا ، فالاعتقاد فى الجبر كان فى الأساس من عقائد أهل السنة (رغم أنهم لم يطلقوا على أنفسهم هذا المسمى) ، ولم تعتبر عقيدة الجبر هرطقة heresy الا فى وقت لاحق .

والتمعن فيما يمكننا تعلمه عن المجبرة من كتاب الانتصار يؤكد هذا الاستنتاج الآنف ذكره . وعلى أية حال ، فلم تذكر اسماء بعينها لذا فعلينا أن نعتمد على ما يقال عن وجهات نظرهم — اى المجبرة — بشكل عام . فعلى عكس أبى الهذيل ، فهم يعتقدون أن للانسان « استطاعة » على فعل واحد فقط a single act only وليس له « استطاعة » على

فعلين متضادين (متقابلين) فعلى سبيل المثال هم يرون أن للانســان استطاعة (مثلا — على الكفر فقط لا على الكفر والايمان معا)(٢٣) .وأكثر من هذا فقد انكروا أن لله استطاعة على الشر (٢٤) وهم يؤمنون بأن الله سبحانه خلق العالم لخير أخلائه ومصلحتهم ولضرر أعدائه وتسبيب المعاناة لهم (٢٥) . ويعزى اليهم أن الفعل الواحد قد يصدر عـــن فاعلين (٢٦) . والآن ، فان كل هذه الآراء (الرؤى) اعتقدها بعض أو كل أتباع ضرار والنجار وبرغوث الذين يشير اليهم الأشعرى باسم أهل الاثبات (٢٧) وهذه هي المجموعة التى اكتشفت وطورت فكـــرة الكسب (أو الاكتساب) والتى اعتبرت احدى فرق المتكلمين . لكن لأن المجبرة يشتملون على فرق مختلفة متباينة الآراء (٢٨) ، فقد أدى هـــذا الى أن أدرج الكاتب تحت هذا المصطلح أولئك الذين تبنوا وجهـــات النظـــر القديمة ولكنه تحاشى ذكر الجوانب التأملية فى علم الكـــلام (*) . ومـــن المستحيل أن نقدم برهانا مضبوطا للمراحل التى مرت بها فكرة الجبـــر أثناء انتقالها من كونها من دعائم عقيدة السنة حتى أصبحت من البـــدع (هرطقة) — من خلال تقديم وصف لأولئك الذين اعتقدوا فكرة الكسب (أو الاكتساب) وأولئك الذين عارضوهم .

(*) المقصود بالكاتب هنا فيما يبدو مونتجمرى وات — أى أنه يتحــدث عن نفســه بصيغة الغائب ، ونستبعد ان يكون المقصود هو الأشعرى ، والعبارة غير واضحة على أية حال . ونفضل هنا ذكر عبارات الأشعرى عند حديثه عن ضرار والنجار وبرغوث فهى اكثر وضوحا .

« والذى فارق ضرار بن عمرو من المعتزلة قوله : ان أعمال العباد مخلوقة وأن فعلا واحدا لفاعلين ، أحدهما خالقه وهو الله . والآخر اكتسبه وهو العبد (الانسان) وأن الله — عز وجل — فاعل لافعال العباد فى الحقيقة ، وهم فاعلون لها فى الحقيقة أيضا » ؛ ص ٣٣٩ / جـ ١ .

ويذكر الأشعرى عن الحسين بن محمد النجار وأصحابه قولهم : « ان أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها وأنه لا يكون فى ملك الله سبحانه الا ما يريده » ، جـ ١ ، ص ٣٤٠ .

وقال الأشعرى فيما يتعلق ببرغوث « وكان برغوث يميل الى قول النجار ويزعم أن الأشياء المتولدة ؛ فعل الله بايجاب الطبع ، وذلك أن الله — سبحانه — طبع الحجر طبعـــا يذهب اذا دفع وطبع الحيوان طبعـــا « يألم اذا ضرب وقطع » ، جـ ١ ، ص ٣٤١ .

فحتى حوالى النصف الثانى من القرن الثانى لم يكن هناك فصل مهم بين معارضى عقيدة القدر بالنظر الى نقطة خاصة رغم أن اشخاصا مختلفين قد يعبرون عن أنفسهم بطريقة مختلفة . ان ادخال ضرار لفكرة الكسب (أو الاكتساب) يعد علامة على انفصال جديد ، وشيئا فشيئا ونتيجة المناقشات بين أتباع ضرار من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى اتضحت فكرة جديدة مؤداها أن هناك فرقا بين فعل أو عمل يتم تحت مبدأ (الجبر) وفعل أو عمل يتم تحت مبدأ (الاختيار) . فاذا أجبر الله سبحانه انسانا على فعل بعض الأفعال ، ففى هذه الحال لا يكون الانسان قد انجز هذا الفعل على الحقيقة ، فالفعل لا يكون الا اختيارا (٢٩) وقد كان هناك عدد قليل (ربما كان موقفهم مجرد تحفظ وربما ممن تأثروا بالباطنية الهندية) لم يقبلوا بفكرة الكسب (الاكتساب) أو فكرة الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى (بين الجبر والاختيار) . وهؤلاء تحولوا بمرور الوقت الى عقيدة الجبر ، وكمل تحولهم التدريجى هذا حوالى سنة ٣٠٠ هـ . وفرقة الرافضة التى لم تتخذ لها اسما والتى أشرنا لها آنفا تحاشت عقيده الجبر لكنها أيضا لم تأخذ بعقيدة الكسب (الاكتساب) . وفى القرن الرابع للهجرة أصبح بعض الأحناف مدافعين بشدة عن عقيدة الكسب . وليس غريباً أن نجدهم فى (شرح الفقه الأكبر) ينتقدون المجبرة بالفعل ويعتبرون أنفسهم قوما وسطاً بينهم وبين القدرية أو المعتزلة ، وقد أشار الأشعرى للمجبرة أو بعض منهم باسم أهل الاثبات .

(ب) الجهمية

فى الاستعراض العام الذى قدمه الأشعرى عن وجهات نظر جهم يتضح أن حوالى نصفها يتعرض لشرح الفعل البشرى .

« لا فعل لأحد فى الحقيقة الا لله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس انما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز . كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه الا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ،

وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولا كان به طويلا ، ولوناً كان به متلونا » (٣٠) .

.. والآن ، فان لجهم بن صفوان وضعا أكثر رسوخا فى التاريخ من معظم أهل الكلام الذين ناقشنا أقوالهم فى هذه الدراسة ، وذلك بشكل عام . وكان جهم هذا كاتبا للحارث بن سريج الذى قاد ثورة فى فارس ضد الأمويين فى أواخر سنوات دولتهم ، وقد قتل جهم نفسه سنة ١٢٨ هـ / ٧٤٦ م بينما ظلت الثورة مشتعلة ؛ لكن المعلومات المتوفرة عن حياة جهم الباكرة تثير عدة قضايا .

ويبدو واضحا أن الجهمية الذين سمعنا عنهم كثيرا فى أواخر القرن الثانى الهجرى ظل لهم وجود فى القرن الثالث بل والرابع . فالبغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ يذكر لنا أنه على أيامه كان أتباع جهم فى ترمذ وأن بعضهم اعتنق الفكر الأشعرى (٣١) ومنذ ذلك الوقت دخلت المعلومات عنهم فى بحر من الغموض الا أن وجودهم كان واضحا فى الوقت الذى الف فيه الأشعرى كتابه (الابانة عن اصول الديانة) ، فهو يتحدث فيه عنهم كفرقة كبيرة لا تقل عن فرقة المعتزلة أو الحرورية (الخوارج) وتناولها الملطى فى كتابه التنبيه فى ٧١ صفحة (معظمها فى مهاجمتها والرد عليها) وقد تم تقسيمها الى ثمانى فرق (٣٢) ، بينما لم تستغرق المرجئة سوى سبع صفحات ، والرافضة ثمانى صفحات والقدرية تسع صفحات والحرورية أو الخوارج سبع صفحات . وقد أورد لنا ابن تيمية قائمة بالعلماء الذين فندوا الجهمية وردوا عليهما (٣٣) . ولدينا من الكتب فى هذا السياق كتاب الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل وكتاب الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة واجزاء من مقالات محمد بن أسلم (٣٤) .

ولم يرد ذكر لأى اسم من أسماء المنتمين للفرقة ، لكن لدينا ما يشير الى ان بشرا بن غياث المريسى (المتوفى ٢١٨ او ٢٢٨ هـ) وجبلة نشروا مقالة الجهمية (٣٥) . وان غالب الذين كتبوا يهاجمون الجهمية ، عاشوا فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى ، فربما كان فيض الهجوم على الجهمية راجعا الى الجهود النشطة التى قام بها رجالهم لنشر

أفكارهم . لكننا نجد ما يفيد أهمية الجهمية كفرقة كلامية قبل هذا الوقت . والجهمية هى الفرقة الوحيدة التى ذكرت باسمها فى الفقه الأكبر ــ ١ ويقال ان ضرارا بن عمرو ذكر أن جهما هو امامه وهذا يعنى انه قد بلغ مرحلة النضج فى حوالى سنة ١٨٠ هـ (٣٦) ، ويقال ايضا ان مقاتل بن سليمان المتوفى ١٥٠ هـ كان ايضا من المعارضين لجهم (٣٧) .

وعلى هذا ، فانه يبدو أنه ظل لجهم اتباع بعد موته واستمروا لفترة طويلة الا أن الغموض كان يحيط بهم فلا نعلم من هم ولا أين عاشوا ولا كيف برزوا فى الحياة العامة ، ويبدو انهم أثروا فى ضرار والنجار خاصة فيما يتعلق بوصف الله سبحانه بالصفات السالبة فقط (فقال اصحاب ضرار أن الله تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز واثبت لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو) ، لكن النجارية والضرارية لا يمكن أن يكونوا من الجهمية ولا بشر المريسى اذا كانت آراؤه متفقة مع آراء النجار (٣٨) . ولا يمكننا أن نكون متيقنين من الآراء المنسوبة له ، وأنها كانت هى نفسها أفكار جهم نفسه صاغها بعد ذلك اتباعه ، وعلى هذا فالملاحظات عن (الاستطاعة) التى أوردناها فى نص سابق والتى سنوردها بعد ذلك يبدو أنها صيغت فى وقت لاحق بعد مناقشات جرت مع المعتزلة ومعارضيهم حول قضية الاستطاعة وغيرها فى بواكير القرن الثالث الهجرى ، ويرجع عدم تيقننا من ذلك الى انه لا بد أن تكون الآراء قد تطورت على نحو ما فى الفترة من حوالى ١٢٠ هـ الى ٢٢٠ هـ . ويبدو من الضرورى ــ على هذا ــ أن ننظر الى الآراء التى تنسب الى جهم بشكل عام ، على انها فى الحقيقة أفكار الجهمية المعاصرين لأبى الهذيل واتباعه الذين اخذوا على يديه ، وأن نترك بذلك مسألة اعتقادات جهم نفسه الذى مات ١٢٨ هـ ومدى وضوحها قضية مفتوحة .

ويبدو غريبا للوهلة الأولى أن الجهمية الذين يعتبرون من المرجئة ، مع أنهم يعتقدون فى الجبر ، بينما غيلان وأتباعه الذين هم أيضاً من المرجئة ، يدافعون عن عقيدة القدر ، وفى الفصل الثالث ناقشت أنه فى حالة كل من المرجئة والخوارج ارتبطت عقيدة القدر بكونها قائمة على

فكرة عدالة الله سبحانه . وقد لوحظ أن بعض الخوارج كانوا يعارضون عقيدة القدر ويتمسكون بوجهات النظر السنية ، لكن إذا أصدرنا حكمنا من خلال دراستنا للخازمية الذين نعلم عنهم الكثير (٣٩) ، وجدنا أن نظرتهم أكثر تحفظاً وهى أقرب الى الأفكار الجبرية . التى كانت سابقة فى فترة ما قبل الاسلام منها الى الأفكار التقليدية لاهل السنة . فهل أفكار الجهميه — ببساطة — أفكار محافظه أو هل يمكننا أن نتتبع الدافع الإسلامى الحقيقى من خلال دراستنا لها ؟

من خلال ما ورد عن الجهمية فى كتابات البغدادى والشهرستانى والأشعرى يبدو أن الاجابة عن هذا السؤال أنه بالفعل يمكننا تتبع « الدافع الاسلامى » أو « العامل المحرك الاسلامى » من خلال الجهمية . ويتمثل هذا الدافع فى الإيمان بأن الله سبحانه هو المتحكم الوحيد لا شريك له أو على حد تعبير فنسنك واحدية الهيمنة الالهية التى لا هيمنة سواها excessive and unbalanced belief in God.(٤٠) ، وتفرد الله سبحانه وواحديته وسموه ، كل ذلك يتجلى فى هذه العقيدة فى استحالة أن يطلق على الله سبحانه « شىء » فلا يمكن عندهم أن يقال ان الله (شىء) فالشىء مخلوق ، وللشىء مثيل ، وأنه سبحانه الخالق وليس المخلوق ، كما أنه تعالى ليس له مثل أو نظير (٤١) . وقد أضاف البغدادى الى أن (جهم) رفض أن يطلق على الله سبحانه أنه حى أو عالم او مريد لأن هذه الصفات تطلق على البشر ، ولا يجوز — فى رأى جهم — أن يوصف الله بصفات يوصف بها المخلوق ، وانما يمكن وصفه سبحانه — فى رأى جهم — بصفات لا يشاركه فيها أحد ، فهو خالق ومحيى ومميت وقادر (٤٢) وعلى هذا فثمة فاصل واضح لا يمكن عبوره بين الله سبحانه والانسان (النص :

(Thus there is an unbridgeable Gulf between God and man.

ومن العقائد الغريبة على نحو ما هو الاعتقاد بأن للعذاب فى جهنم نهاية . وهى فكرة مرتبطة بكمال الله وتفرده (ليس كمثله فى خلوده شىء — المترجم) وليست راجعة لأى اعتراض عقلى أو مواجهة للأفكار

التقليدية عن العالم الآخر بما فيه من جنة ونار (كتلك الحركة العقلية التي شهدها القرن التاسع عشر) فالفكرة القائلة بأن جهنم ليست خالدة وانما هى مخلوق سيفنى ، تجد لها تأييدا فى تفسير الآيـة القرآنية (هو الأول والآخر ...)السورة ٥٧ (الحديد) / الآية ٣ (٤٣). فوفقا لمفهوم الجهمية فان هذا يعنى أن الله سبحانه سيبقى ولا شيء سواه ، سيكون كائنا موجودا ولا موجود سواه وهذا لا يتحقق الا بفناء الجنة والنار وما فيهما ، ويقال ان عقيدة خلق القرآن كانت تنسب أحيانا الى جهم (٤٤) ، وان صح هذا فهى أيضا استطراد للفكرة نفسها (فكرة أنه سيأتى زمان لا يبقى فيه إلا وجه الله) .

كل هذا يتلاءم تماما مع ما قيل عن الجبر فى عقيدة الجهمية . ومن هنا فالحق أنه لا صلة اطلاقا بين عقيدة الجبر عند الجهمية وعقيدة الجبر التى كانت سائدة قبل الاسلام (عقيدة الجبر الجاهلية ذات الطابع الوثنى) بل على العكس فعقيدة الجبر الجهمية مستمدة من الايمان العميق بعظمة الله وجلاله . فالجبر لم ينطلق من سوء ظن بالله ، وانما هو فرط اعتقاد فى الله excessive and unbalanced belief in God .

ويتأكد هذا من وصف جهم بأنه موحد (٤٥) والآن ، فان الموحد asserter of unity كان أحد المنتمين الى فرقة (أهل التوحيد)،وقد علمنا ان المنتمى لهذه الفرقة اما أن يكون مجبرا أو (عدليا)(٤٦) ويبدو من المؤكد أن المجموعة الأخيرة (العدلية) هى مجموعة أو فرقة (أهل العدل والتوحيد) وهو اسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم ، ويقال أن أبا الهذيل كان ينتمى « لأهل التوحيد » (٤٧) وثمة أوجه شبه كثيرة بين وجهات نظره ووجهات نظر الجهمية وعلى هذا فقد كان للجهمية مكان راسخ بين الموحدين : Unitarians ، الذين هم جزء من المجتمع الاسلامى وارتبطت عقيدتهم فى الجبر بتوحيد الله جل جلاله والايمان أنه ليس كمثله شيء Unity and uniqueness of God.

هذا هو على الأقل ما يمكننا أن نصل اليه فيما يتعلق بالجهمية عند قراءتنا للروايات المتواترة عنهم ، لكن بعض الحقائق ظهرت تحت الضوء من خلال نص طويل منسوب الى خشيش فى كتاب التنبيه للملطى (بفتح

الميم واللام) تحتاج الى أن نعـدل بعض الشيء من معلوماتنـا عـن الجهمية (٤٨) . فقد تعرض الملطى عند حديثه عن الجهمية من خلال نص خشيش للموضوعات نفسها لكن بصيغة اكثر تأكيداً — فالتاكيد على أن الله سبحانه وتعالى ليس (شيئا) أو على الأقل لا يشبـه أيا مـن المخلوقات ، ففكرة ان الله موجود فى كل مكان وفى كل زمـان وكونـه سبحانه كلى الوجود Omnipresence فكرة تجعل الانسان والكـون المادى ليسا سوى مظهر للذات الالهية Pentheistic sence (هذا المعنى ارتبط بإنكار أن السماء هى مكان موجوده سبحانه . وانكار انه سبحانه على العرش استوى) ، فاستحالة معرفة ماهية الله سبحانه واستحالة الوصول الى حقائق مؤكدة عنه ، وانكار الأفكار المتعلقـة بالآخرة (الثواب والعقاب ، والجنة والنار .. الخ) . والآن لقد سبق أن علمنا ان افكار جهم قد انبثقت عند محاولة الرد على فرقة السمنية أو السومنة الهندية (٤٩) ووفقا لرواية خشيش (٥٠) فان جهما قد تعرض لحالة شديدة من الاضطراب حتى انه ظل لا يصلى لأربعين يوما عـلى أسـاس أنه لا يستطيع أن يصـلى لإله One ⁽⁵¹⁾ لا يعرفـه حـق المعرفة ، والانطباع الذى نأخذه من هذه الرواية هو أن الجهمية أو بعضا منهم على الأقل كانوا قد تاثروا تأثرا عميقا بالأديان التى احتكوا بهـا (او التى كـانوا يتصدون لهـا they were Combating) . لقد كان السومنية يفكرون فى البعث بعد الموت ويعتقدون فى نـوع من تناسـخ الأرواح كما يعتقدون فى الذوبان النهائى فى الله سبحانه (يعتقدون أن الانسان فى خاتمة المطاف سيتحد مع الله سبحانه) وقـد يكون هـذا أساسا لفهم كثير مما ذهب اليه الجهمية .

وليس من مجال بحثنا تتبع تلمس المصادر الدقيقة لعقائد الجهمية ، لكن حتى اذا كانت قد خضعت لتاثيرات غير اسلامية ، الا أن المؤكد ان غالب الجهمية كانوا يتحركون داخل نطاق اسلامى ويدورون فى فلـك اسلامى . لقد انبثقت غالب افكار الجهمية استطرادا من فكرة عظمة الله سبحانه وجلاله ووحدانيته وتفرده وكونه ليس كمثله شىء . وقد وضع المناوئون للجهمية فى خاطرهم أنهم بمحاربتهم افكار الجهيمـة انمـا يحاربون فكرا معاديا للاسلام وغريبا عليه ، لكن لأن الجهمية كـانت

تحمل فى طياتها عنصراً اسلامياً أصيلا وحقيقياً ، فقد ساعد الحوار المجتمع الاسلامى على الوصول الى صيغ اكثر دقة وكفاية لمعتقداته الأساسية .

٤ ــ ضرار واهــل الاثبــات

(أ) ضرار

قول الملطى (٥١) انه قبل أبى الهذيل كان هناك ضرار الذى كان له « مجلس » و « كلام » فى البصرة ــ يلقى ضوءاً على حياة ضرار وفكره ، ويساعدنا على فهم شىء من اهمية الرجل . فقد كان ضرار محاضراً ومعلما فى مجال الكلام والتوحيد وما وراء الطبيعة فى البصرة ، التى كانت تعد مركزا فكريا فى العالم الاسلامى . وكان ضرار قريبا تماما من الجهمية لقول بشر بن المعتمر ان امامه هو جهم ، بينما نسبه ابن الراوندى الى المعتزلة (٥٢) ، ومع هذا فاتجاهات ضرار الفكرية فى كتب الفرق الاسلامية تبين أنه كانت له أفكار مستقلة .

فضرار هو فى الغالب أول من شرح فكرة الكسب (أو الاكتساب) وفسرها ودافع عنها ، وقد أصبحت هذه الفكرة اخيرا ، أساس عقيدة السنة التى تفسر الفعل الاختيارى للانسان ، ونقرأ فى مقالات الاسلاميين للأشعرى(٥٣) أن «الذى فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله : ان أعمال العباد مخلوقة ، وأن هناك فعلا واحداً لفاعلين أحدهما خلقه الله والآخر اكتسبه العبد ، وأن الله سبحانه هو فاعل لأفعال العباد فى الحقيقة وهم فاعلون لها فى الحقيقة وربما وضحت هذه الفكرة الفرق بين الأفعال الاختيارية للبشر ، وافعال (او حركة) الجمادات inauimate objects . فالفعل البشرى يصدر عن فاعله (الانسان) ويمكن أن يعزى اليه ، لكننا ايضا يمكننا أن ننسب (فعلا) الى الحجر فنقول (سقط الحجر) والى الشمس فنقول مثلا (غربت الشمس) ، والفرق فى الحالين هو أن الفعل فى حال نسبته للانسان يشتمل على مضمون ايجابى أو سلبى (اختيارى) بحيث يكون هذا الفعل « ملكا لفاعله » made it his own أى أنه (كسبه) أو (اكتسبه) ، وبذلك تصبح المسئولية البشرية مصونة بما فيه الكفاية (غير منكورة) فى الوقت الذى يجرى فيه التأكيد

على أن الله هو الخالق — بلا شك — لأفعال العباد خلقاً يؤكد هيمنته وجلاله .

واختيار كلمة (كسب) أو (اكتسب) لوصف هذه العلاقة الخاصة بين الانسان وأفعاله ، ربما كان متأثرا بالآية القرآنية :

(لا يكلف الله نفساً الا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) (٥٤) البقره / الآية ٢٨٦ .

وكان ضرار يرى أن « الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنها بعض المستطيع (٥٥) ، وأن الانسان اعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة . وحرارة وبرودة ومجسة وغير ذلك ، وأن الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساما ، ... وان الانسان قد يفعل الطول والعرض والعمق وان كان ذلك أبعاضاً للجسم ... وكان يزعم أن كل ما تولد عن فعله ، كالألم الحادث عن الضربة وذهاب الحجرّ الحادث عن الدفعة ، فعل الله سبحانه وللانسان ، وكان يرى ان الله عالم قادر ، تعنى أن الله سبحانه ليس بجاهل ولا عاجز ، وكذلك كان يقول فى سائر صفات البارى لنفسه » (٥٦) .

وتشير مصادر أخرى الى أن ضرارا أو — على الأقل — اتباعه قد دخلوا فى مناقشات حول خلق الله للشر واعتقدوا أيضا فى أن الله سبحانه خلق الكفر (٥٧) .

وبالنسبة لدراستنا الحالية ، فالأكثر أهمية هو تعاليمه فيما يتعلق بجوهر الله سبحانه (ماهيته) (٥٨) .

ويقال ان الخوض فى فكرة « ماهية الله » سبحانه قد تداولها المتكلمون نقلا عن أبى حنيفة (*) (٥٩) الذى ذهب الى أن أحداً ما لا يمكن أن يعرف ماهية الله (٦٠) فالله يعرف ماهية نفسه بالمشاهدة (بمشاهدة نفسه) بينما لا نستطيع نحن معرفته الا بالدليل والبرهان والخبر (الوحى)(٦١). ويرى ضرار أن الله سبحانه يخلق للمؤمنين حاسة سادسة يوم القيامة يرون بها ماهيته — أى ما هو ، ومن هنا فاننا لا نستطيع — فيما يرى ضرار أن نعرف صفات الله سبحانه الا بصيغتها السالبة ، فهو عالم أى غير جاهل ، وهو قادر أى غير عاجز (٦٢) . وهذا مهم لكونه اعترافاً بقصور العقل البشرى فى محاولة معرفة ماهية الله سبحانه وفهمهـا . وضرار فى موقفه هذا مناقض لمعتزلة بغداد (الذين أتوا بعده) لكن ربما كان لأفكاره تأثير على الجبائى فى مناهضته للثقة الزائدة فى قدرات الانسان كما تجلت لدى معتزلة بغداد .

(ب) النجـــار

أفكار الحسين بن محمد النجار مشابهة جداً لأفكار ضرار ، وعلى

(*) فيما يلى نص ما أورده الشهرستانى فى الملل والنحل ، ج ١ ، ص‌ص ٩٠ ـ ٩١ :

« أصحاب ضرار بن عمرو وحفص الفرد . اتفقا فى التعطيل ، وفى أنهما قالا البارى تعالى عالم قادر ، على معنى انه ليس بجاهل ولا عاجز . واثبتنا لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ، وقالا : ان هذه المقالة محكية عن أبى حنيفة رحمه الله وجماعة من اصحابه . وارادا بذلك ان يعلم نفسه شهادة ، لا بدليل ولا خبر . ونحن نعلمه بدليل وخبر . واثبتنا حاسة سادسة للانسان يرى بها البارىء تعالى يوم الثواب فى الجنة . وقالا : افعال العباد مخلوقة للبارىء تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة : وجواز حصول فعل بين فاعلين ، وقالا يجوز ان يقلب الله تعالى الأعراض اجساما ، والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة بتفى زمانين . وقالا : الحجة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاجماع فقط ، فما ينقل عنه فى احكام الدين من طريق اخبار الاحاد فغير مقبول . ويحكى عن ضرار أنه كان ينكر حرف عبد الله بن مسعود ، وحرف أبى بن كعب ، ويقطع بان الله تعالى لم ينزله .

وقال فى المفكر قبل ورود السمع انه لا يجب عليه بعقله شىء حتى يأتيه الرسول فيأمره وينهاه ، ولا يجب على الله تعالى شىء بحكم العقل . وزعم ضرار أيضا ان الإمامة تصلح فى غير قريش ، حتى اذا اجتمع قريشى ونبطى قدمنا النبطى ، اذ هو أقل عددا ، وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه اذا خالف الشريعة .

والمعتزلة وان جوزوا الامامة فى غير قريش ، الا انهم لا يجوزون تقديم النبطى على القرشى » .

أية حال ، فرغم تقسيم البغدادى (فى الفرق بين الفرق) والشهرستانى (فى الملل والنحل) ، فمن المؤكد أن النجار كان أصغر من ضرار وربما كان تلميذا له (٦٣) وتشمل أفكاره العامة كما أوردها الأشعرى الكثير المهم لدراستنا الحالية :

« زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه وهم الحسينية أن :

— أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها .

— لا يكون فى ملك الله سبحانه الا ما يريده الله .

— وان الله — سبحانه — لم يزل مريدا أن يكون فى وقته ما علم انه يكون فى وقته ، ومريداً الا يكون ما علم انه لا يكون .

— وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث فى حال الفعل مع الفعل ، وهو الاستطاعة .

— وان الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان .

— وان لكل فعل استطاعة تحدث معه اذا حدث ، وان الاستطاعة لا تبقى وأن فى وجودها وجود الفعل وفى عدمها عدم الفعل .

— وان استطاعة الايمان توفيق وتسدد وفضل ونعمة واحسان وهدى ، وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر ، وانه جائز كون الطاعة فى حال المعصية التى هى تركها ، بالا تكون كانت المعصية التى هى تركها فى ذلك الوقت وبالا يكون كان الوقت وقتا للمعصية التى هى تركها .

— وان المؤمن مؤمن مهتد وفقه الله — سبحانه — وهداه وان الكافر مخذول خذله الله وأضله وطبع على قلبه ولم يهده ولم ينظر اليه وخلق كفره ولم يصلحه ، ولو نظر اليه وأصلحه لكان صالحا .

— وانه جائز ان يؤلم الله الأطفال فى الآخرة ، وجائز أن يتفضل عليهم فلا يؤلمهم .

— وان الله سبحانه لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من الألطاف ما لو فعله بهم لآمنوا ، وان الله — سبحانه —

كلف الكفار ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم .

— وأن الانسان لا يفعل فى غيره وأنه لا يفعل الأفعال الا فى نفسه ، كنحو الحركات والسكون والارادات والعلوم والكفر والايمان ، وأن : الانسان لا يفعل ألما ولا ادراكا ولا رؤية ولا يفعل شيئا على طريق التولد .

— وكان يزعم أن الله سبحانه لم يزل جوادا بنفى البخل عنه وأنه لم يزل متكلما بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام وأن كلام الله سبحانه محدث مخلوق .

— وكان يقول فى التوحيد بقول المعتزلة الا فى باب الارادة والجود ، وكان يخالفهم فى القدر ويقول بالإرجاء .

— وكان يزعم أنه جائز أن يحول الله — سبحانه — العين الى القلب ويجعل فى العين قوة القلب فيرى الله سبحانه الانسان بعينه : أى يعلمه بها ، وكان ينكر الرؤية لله عز وجل بالابصار على غير هذا المعنى .

— وكان يقول ان الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يقتل بأجله .

— وأن الله سبحانه وتعالى يرزق الحلال ويرزق الحرام ، وان الرزق على ضربين : رزق غذاء ورزق ملك » (٦٤) .

وهى مقولات فى غالبها واضح ولا يتطلب الأمر سوى تعليقات موجزة . فقد أخذ النجار عن ضرار قوله بوصف الله سبحانه بصفات سالبة (غير جاهل .. غير عاجز .. الخ) (٦٥) ، وتحاشى تعريف ضرار للحاسة السادسة(٦٦) التى تمكن العين من المعرفة لكنه ظل متمسكا بعقيدة الماهية (٦٧) وقبل رأى ضرار فى الكسب (أو الاكتساب) (٦٨) ويظهر أنه يركز على التفرقة بين معنى (فعل) الله ومعنى (فعل) العباد (٦٩) .

وكثير من أفكاره متناقضة مع أفكار المعتزلة التى تناولناها فى الفصل السابق ، ففكرة هيمنة الله سبحانه وسيطرته وفوقيته وجلاله هى الفكرة الغالبة وهى تغلب فكرة عدالته سبحانه ولله سبحانه الهيمنة الكاملة

على مسيره الأحداث فليس من بشر فى مقدوره أن يفعل شيئا لم يرده الله (٧٠) . وكون الانسان مؤمنا أو كافرا يعتمد على عون الله له ان كان مؤمنا وتخليه عنه ان كان كافرا (٧١) . ولو لطف الله بالكفار لآمنوا (٧٢) ولطف الله سبحانه وسخطه عاملان مؤثران وفاعلان وليسا مرتبطين بفعل الانسان كما يقول المعتزلة ، لكن قول النجار بأن الله فرض على الكافرين ما لا يطيقون ، يبين رفضه لقول المعتزلة بارتباط الاستطاعة بالتكليف ، لكن النجار فرق بين الاستطاعة المادية ، والاستطاعة الاختيارية volitional power (وربما كان النجار فى تفرقته هذه أوضح من أبى الهذيل نفسه) وأنكر أن يكون لفعل الانسان أى آثار « متولدة » فى الأشخاص الآخرين أو فى الأشياء (٧٣) . وهو يؤمن ايمانا مطلقا بالجبر (القضاء والقدر من الله سبحانه) فى تفسير الأجل والرزق ولطف الله وسخطه ... الخ (٧٤) وآمن بأنه لا يمكن أن نربط فعل الله سبحانه مع الأطفال ، بالمفاهيم البشرية عن الخطأ والصحة (٧٥) ، وليس بين أيدينا شيء عن اجاباته على اعتراضات المعتزلة بانه ربط الشر بالله سبحانه Fixing evil upon God .

والفقرات التى أوردناها من كتاب مقالات الاسلاميين عن أفكاره والمتعلقة بالاستطاعة تحمل افكارا شائعة وربما كانت علامة على بداية الاعتقاد السنى (اعتقاد أهل السنة والجماعة) فى هذه الموضوعات (٧٦) . فالاستطاعة عند ضرار سابقة على الفعل ومصاحبة له لكن ربما لا يعنى هذا أنه أدرك الفرق المقصود ، أما النجار فقد قدم لنا فكرة جزيئية جديدة عن الاستطاعة البشرية . انها استطاعة لعمل واحد ، وأن لكل عمل استطاعة خاصة به ومن هنا كانت سابقة للعمل (أو الفعل) ومصاحبة له ، وهى بطبيعة الحال من خلق الله سبحانه ، ومن هنا يمكن القول انه فرق بين الفعل المادى (الفيزيقى) والفعل الاختيارى . وفكرة أبى الهذيل عن « المراحل » أو « اللحظات » التى حاول من خلالها أن يسوى بين الفصل بين « الاختيار » و « الفعل المادى » من ناحية وفقا لما يسبق زمنيا (ما يأتى متقدما زمنيا وما يأتى متأخرا زمنيا) — قد تتفق مع هذه التجارب فالانسان يقضى وقتا يزن فيه الأمور قبل الاختيار : من بين متغيرات عدة أو بدائل عدة . وعلى أية حال ، ففى غالب النشاط

البشرى تكون الموازنة بين البدائل قبل اتخاذ القرار أقل بكثير من أوجه النشاط البشرى التى لا تتطلب هذه الموازنة ، وعلى هذا فنظرية النجار عن مصاحبة الاستطاعة للفعل Volation & Physical act هى الأقرب لحقيقة الأمور . وما يراه الغربيون وكأنه فـارق كبير لا يمكن تجـاوزه بين النظرتين (نظرة أن الاستطاعة مرتبطة بفعل واحد ، ونظـرة أن الاستطاعة تكون على الفعل وعكسـه) تثير نقاشا يسيراً . فطريقـة النظر للأمور مختلفة تماما ، والذى لا شك فيه أن النجار كان له طريقته فى وصف كيفية اختيار البشر من بين البدائل المتاحة ؛ لكنه لم يخبرنا ما هذه البدائل ولا كيفية الاختيار ومن هنا — على أية حال — يتسلـل الضعف الى نظريته .

وليس من الضرورى هنا أن ندرس تفصيلا كيف أن نظريته الجديدة عن الاستطاعة البشرية قد أثرت فى أفكاره عن الجسد وأجزائه (عـن الجوهر والعرض التى تبع فيها ضرارا) (٧٧) . انه من الواضح أننـا نتعامل مع مفكر فى الغاية من الأهمية أثر فى المعتزلة بمعارضته لوجهـة نظرهم ، وكان رائداً فى دفاعه عن عقائد السنة بأساليب عقلية (*) .

(*) نفضل هنا ايراد ما ذكره الشهرستانى عن النجار .

« أصحاب الحسين بن محمد النجار واكثر معتزلة الرأى وما حواليها على مذهبه ، وهم وان اختلفوا اصنافا الا أنهم لم يختلفوا فى المسائل التى عددناها أصولا ، وهم : برغوثية وزعفرانية ومستدركة ، ووافقوا المعتزلة فى نفى الصفات من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، ووافقوا الصفاتية فى خلق الأعمال ،

قال النجار : البارىء تعالى مريد لنفسه كما هو عالم لنفسه ، فالزم عموم التعلق فالتزم وقال . هو مريد الخير والشر ، والنفع والضر ، وقال أيضا : معنى كونه مريدا انه غير مستكره ولا مغلوب ، وقال : هو خالق أعمال العباد ، خيرها وشرها ، حسنها وقبيحها ، والعبد مكتسب لها ، وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسبا على حسب ما يثبته الأشعرى ، ووافقه أيضا فى ان الاستطاعة مع الفعل ، وأما فى مسألة الرؤية فانكر رؤية الله تعـالى بالأبصار وأحالها ؛ غير انه قال : يجوز أن يحول الله تعـالى القوة التى فى القلب من المعرفة الى العين ، فيعرف الله تعالى بها فيكون ذلك رؤية ، وقال بحدوث الكلام لكنه انفرد عن المعتزلة بأشياء منها :

قوله ان كلام البارى تعالى اذا قرىء فهو عرض ، واذا كتب فهو جسم ، ومن العجب أن الزعفرانيـة قالت كلام الله غيره ، وكل ما هو غيره فهو مخـلوق ، ومع ذلك قالت : كل من قال ان القرآن مخلوق فهو كافر . ولعلهم أرادوا بذلك الاختلاف ، =

(ج) برغـــــوث

يتسع القول بأن محمدا بن عيسى برغوث من اتباع النجار (٧٨) . وما وصلنا من روايات عن مناقشات برغوث مع المعتزلة فيما يتعلق بالاستطاعة البشرية يظهر انه استمدها من أفكار النجار (٧٩) واحدى أفكار برغوث المميزة هى أن المتولدات هى فعل الله تعالى بايجاب الطبع ، بمعنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعا أن يذهب اذا دفعه أحد ، وبتعبير آخر جعل الله سبحانه من الضرورى أن يندفع الحجر اذا دفعه دافع (٨٠) أما النجار فلم يذكر الا أن الانسان لا ينتج (لا يفعل) أى أثر فى أى شخص آخر أو اى شىء ؛ وقد وافقه برغوث على هذا لكنه طور الفكره وعزا الأثر الحادث الى الله سبحانه لكن هذا — على أية حال — لم يكن عزوا مباشرا وانما غير مباشر ، أى من خلال فكرة أن الله سبحانه هـو خالق طبائع الأشياء ، وفكرة الفعل المتولد أو الأثر الناتج بفعل طبائع الأشياء هى بلا شك من أفكار معمر (٨١) ، لكن — على عكس معمر — يقال ان هذه الآثار (أو الأفعال المتولدة) هى من فعل الله سبحانه وليس من الشىء (المسبب لها) . وفكرة برغوث على أية حال لم تلق تأييدا كبيراً . فهذه الفكرة من الناحية الاسمية تحافظ على فكرة عظمة الله سبحانه وسموه وهيمنته المطلقة على الأحداث خاصة ما يحدث للانسان (فالنجار مثلا أنكر امكانية أن يؤثر شخص بأفعاله فى شخص آخر) لكن هذه الهيمنة الالهية ليست من لحظة الى لحظة ؛ لأن الله سبحانه ترك طبائع الأشاء كما أرادها تفعل فعلها وفقـا للقانـون الذى وضعـه

= والا فالتناقض ظاهر . والمستدركة منهم زعموا أن كلامه غيره ، وهو مخلوق لكن النبى ﷺ قال : « كلام الله غير مخلوق » والسلف عن آخرهم أجمعوا على هذه العبارة ، فوافقناهم ، وحملنا قولهم غير مخلوق ، أى على هذا الترتيب والنظم من الحروف والأصوات ، بل هو مخلوق على غير هذه الحروف بعينها ، وهذه حكاية عنها . وحكى الكعبى عن النجار أنه قال : البارى تعالى بكل مكان ذاتا ، ووجودا لا معنى العلم والقدرة ، والزمه محالات على ذلك .

وقال فى المفكر قبل ورود السمع مثل ما قالت المعتزلة انه يجب عليه تحصيل المعرفة بالنظر والاستدلال .

وقال فى الايمان انه عبارة عن التصديق . ومن ارتكب كبيرة ومات عليهـا من غير توبة عوقب على ذلك ، ويجب أن يخرج من النار ، فليس من العدل التسوية بينه وبين الكفار فى الخلود .

ومحمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، وبشر بن عياث المريسى ، والحسين النجار متقاربو المذهب ، وكلهم اثبتوا كونه تعالى مريدا لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وايمان وكفر ، وطاعة ومعصية ، وعامة المعتزلة يأبون ذلك » ص ٨٩ .

(لطبائعها التى طبعها عليها) ومن هنا يمكن القول انه سبحانه قد أعطى للانسان والجماد (والحيوان) نوعا من الحركة الذاتية (أو الحكم الذاتى) .

وعلى هذا ، فإن برغوثا كان على قدر كبير من الاعتقاد فى قدرة الله وهيمنته (وهو فى هذا أكبر من المعتزلة) لكنه لم يكن قادرا على مواءمة فكرته هذه مع أفكاره الأخرى ، وقد سار الى نهاية الشوط فى التفرقة بين الله والانسان ، فرفض أن تستخدم الألفاظ التى يصف الانسان بها نفسه فى وصف الله سبحانه ، فرفض أن يقال ان الله (فاعل) على سبيل المثال لأن هذا اللفظ يطلق على الانسان (٨٢) وقد رد عليه معارضوه بأن الله سبحانه نسب الخلق الى الانسان فى القرآن الكريم (٨٣) (انما تعبدون من دون الله أوثانا **وتخلقون** إفكا ...) سورة العنكبوت (٢٩) / الآية ١٧ وعلى هذا ، فقد انهار الجسر الذى أراد أن يقيمه بين الله سبحانه وخلقه وقد ذكر البغدادى أن برغوثا رفض أن يطلق على الانسان لفظ (فاعل) وهذا نص ما قاله البغدادى : « البرغوثية .. اتباع محمد بن عيسى الملقب ببرغوث كان على مذهب النجار فى أكثر مذاهبه وخالفه فى تسمية المكتسب فاعلا فامتنع منه .. وخالفه ايضا فى المتولدات فزعم أنها بفعل الله تعالى بايجاب الطبع . على معنى أن الله تعالى طبع الحجر طبعا يذهب اذا وقع .. وقال النجار فى المتولدات بمثل قول أصحابنا فيها أنها من فعل الله تعالى باختيار لا من طبع الجسم الذى سموه مولدا ... » (*) (٨٤) .

واعتقد برغوث أن الله سبحانه لم يلجىء (يجبر) انسانا على الايمان أو الكفر .. ذلك لأن الانسان مأمور بالايمان ومأمور بتجنب الكفر وأن يكون ذلك طوعا فاذا ما آمن أو كفر كرها (ضد ارادته) يكون بذلك غير منفذ لأوامر الله (٨٥) وبعبارة أخرى فان كون الله سبحانه قد أمر ، فهذا يعنى انبثاقاً « استطاعة » للطاعة وقدرة عليها فى الانسان الذى وجه الله سبحانه أوامره له . اننا نلاحظ هنا نوعا من التسيير الذاتى autonomy يشير اليه برغوث باشارته الى أن فكرة طبيعة الفعل

(★) ص ١٩٧ من طبعة دار الجيل وهى التى بين أيدينا الآن - (المترجم) .

لا بد أن تنطلق من الانسان نفسه بمعنى من المعانى . ولم يرد أن برغوثا قد انتقد فكرة أستاذه النجار التى مؤداها أن لدى الله سبحانه وتعالى لطفا لو افاض بشىء منه على الكافرين لآمنوا . ومن هنا يمكننا أن نستنتج أن فكرة لطف الله كان ينظر اليها كشىء مختلف عن الجبر .

وقد ذهب برغوث ابعد مما ذهب اليه النجار فى محاولة التوفيق بين فكرة عظمة الله وقدرته المطلقة من ناحية وفكرة وجود الشر فى العالم . وهنا يبدو انه استخدم مرة اخرى افكارا استقاها من معمر (٨٦) .

لقد ميز برغوث بين « استطاعة الهيمنة على الشر » وبين « فعل الشر » ، وكان من السهل تبيان أن الله سبحانه بعلمه بشر لا يعنى أنه سبحانه هو نفسه موضوع الشر وانما الانسان (٨٧) .

لقد قدم برغوث نفسه لنا فى صورة رجل حاول أن يزاوج بين مجموعتين متباعدتين من الافكار ، لكنه لم يحرز تقدما كبيرا فى محاولته تلك ، كما أن الأفكار الميتافيزيقية التى استقاها من معمر كانت غير متناسقة مع افكار الدين الاسلامى الى حد كبير (٨٨) .

(د) مصطلح « اهل الاثبات »

اشار الأشعرى فى كتابه مقالات الاسلاميين أكثر من عشرين مرة لجماعة غير واضحة اطلق عليها اهل الاثبات أو المثبتة (٨٩) وبالتأمل فى اشاراته هذه يتضح لنا أنه يقصد باهل الاثبات الذين يثبتون أن القدر خيره وشره من الله سبحانه (٩٠) ، وتشير الروايات الى اعتقادهم وجهات نظر أخرى الى جانب ايمانهم بالقدر بمفهومه السابق واثباتهم له ، واهل الاثبات يختلفون احيانا فى بعض التفاصيل (٩١) . وعلى هذا فلا بد أن الأشعرى قد استخدم المصطلح ليشير به الى مذهب كلامى محدد أو حتى عدة مذاهب .

والفحص الدقيق للمادة المتوفرة لدينا يمكننا من استحضار بعض المنتمين لهذه المجموعة (الفرقة) رغم أن الأشعرى لا يسعفنا كثيرا كعادته ، وعلى اية حال فالأشعرى يجعل ضرارا من أهل الاثبات كما

استخلصنا من عبارته « وهذا رأى أهل الاثبات ما عدا ضراراً » (٩٢) . والاشارة الأخرى الوحيدة لأحد افراد هذه الجماعة (الفرقة) هو الكوشانى(٩٣)واذا كان المقصود بهذا الشخص هو احمد بن سلم الكوشانى الذى هو أحد تلاميذ النجار ؛ فيمكننا القول اذن أن النجار هو ايضاً من اهل الاثبات (٩٤) . واخيراً فما دام من الواضح أن هناك صلة قوية بين محمد بن حرب ، والنجار فقول الأشعرى فى عبارته التى تشير الى ان فكرة بعينها هى فكرة محمد بن حرب وكثير من أهل الاثبات ، يعنى أنه من أهل الاثبات بلا شك (٩٥) .

ودراسة الأفكار نفسها بصرف النظر عن متابعتنا للأفراد المنتمين لأهل الاثبات ، تؤكد لنا ما توصلنا اليه آنفا ، فكثير من الأفكار عن الختم والهداية والاضلال وغيرها هى نفسها افكار النجار ، وعزو ايمان الانسان أو كفره لفعل الله سبحانه (٩٦) فكل أهل الاثبات فيما عدا ضراراً ، يقال انهم يعتقدون أنه لا فعل للشخص فى أى كيان آخر غير ذاته (٩٧) وتلك فكرة النجار ، وهو ايضا يرى أن صفات الله سبحانه لا يمكن التعبير عنها الا سلبا : عالم بمعنى غير جاهل ، وقادر بمعنى غير عاجز .. الخ كما يرى ذلك عموم المثبتة (٩٨) واكثر من هذا فحتى اذا لم نقبل فكرة التطابق بين افكار محمد بن حرب وبرغوث ؛ فثمة دلائل على أن برغوثا كان واحداً من أهل الاثبات . كما أن أفكاره عن الأفعال المتولدة generеted effects قريبة تماما من أفكار محمد بن حرب وكثيرين من أهل الاثبات (٩٩) ، كما أن أفكاره الخاصة تتجلى فى النص على أن معظم أهل الاثبات يعتقدون ان الله سبحانه لا يجبر أحداً على إيمان يصبح به — أى بهذا الجبر — مؤمنا ، وقولهم أنه رغم قدرة الله سبحانه وهيمنته على الشر الذى يمارسه البشر الا أنه سبحانه ليس فاعلا للشر (ليس شريرا) (١٠٠) .

وهكذا يتضح لنا بعض دلالات مصطلح « أهل الاثبات » لقد كان ضرار واحداً من اعضائها البارزين لكن النجار كان اكثر التصاقا بها وانتمى اليها تلاميذه مثل برغوث والكوشانى ، كما يبدو ايضا أن جماعة من الخوارج

تحلقوا حول محمد بن حرب (اذا كان المقصود به شخصا آخر غير برغوث) ويحيى بن أبى كامل ، ورغم هذا الضوء الذى ألقيناه على جماعة أهل الاثبات يبقى الكثير مما هو غامض . لماذا لم يرد هذا المصطلح الا عند الأشعرى ؟ ماذا حدث لهذه الفرقة فى الفترة بين أيام برغوث والنجار فى بداية القرن الثالث للهجرة وفترة شباب الأشعرى فى النهاية (١٠١) .

(هـ) تقويم أهل الاثبات

من الممكن الآن أن نكون نوعاً من التقويم لأهل الاثبات بشكل عام . من الواضح أنهم كانوا ذوى أهمية فائقة كخصوم كانوا قادرين على مواجهة المعتزلة منطلقين من منطلقاتهم نفسها ، خاصة وانهم كانوا فى فترة باكرة نسبيا (فى القرن الثانى للهجرة وبداية الثالث) ، فالتدقيق فى الموضوعات التى تعرض لها المعتزلة ستوضح لنا أن كثيرا منها كان هو نفسه ما تعرض له أهل الاثبات ، مع أننا لم نناقش فى هذا الفصل الموضوعات نفسها التى تعرضنا لها فى الفصل السابق الذى تعرضنا فيه للمعتزلة وفكرهم .

والجدير بالملاحظة أيضا أن القوة الموجهة لأهل الاثبات كانت هى التوجهات القرآنية الحقة ، ولم تكن منبثقة من فكره الجبر بمفهومها الجاهلى السابق على الاسلام . لقد كانوا يعتقدون — بشكل واضح — بقدرة الله سبحانه وعظمته وهيمنته ، وقد ركز النجار على أن الله مهيمن على كل شىء ومضطلع بكل شىء ، ولا شىء يكون الا بارادته ، وأهل الاثبات بشكل عام يعتقدون أن لا مقدور الا ولله عليه قدرة (١٠٢) . وبينما كان المعتزلة يعتقدون فى (استطاعة) الانسان أن يوجه الحوادث « بمعزل عن الله سبحانه » بل « وبدون علمه » ، فان أهل الاثبات أكدوا بشدة على أن الانسان قادر على فعل كل شىء شريطة أن يكون قد سبق فى علم الله سبحانه أنه — أى هذا الشىء — سيكون ، وانه سبحانه (يريده) (ويشاؤه)(١٠٣)وقد أنكر النجار وغيره استطاعة الانسان أن يؤثر فى شخص ما (أو شىء ما) لا لشىء الا لأن ذلك فى اعتقادهم يخالف فكرة قدرة

الله وهيمنته (١٠٤) . واذا كان كل ما يفعله البشر لا يتم الا وفقاً لارادة الله سبحانه أو على الأقل باذنه ، فمن الضروري أن ننكر أن البشر بمكنهم احداث تأثير في غيرهم بشرا أو أشياء ، منه امتناع ديني متغلغل مؤداه ان الله رقيب دائم على أفعال المؤمن (والعباد عامة) .

والاعتقاد في هيمنة الله وقدرته ، يؤدي بالضرورة الى الاعتقـــاد بأن الايمان والكفر كليهما — الى حد كبير — يتمان بارادة الله ، وهذه الفكرة هي التي صبغت أفكار أهل الاثبات عن الهداية وما يتصل بها من أفكـــار (أي هداية الله للعباد) (١٠٥) وهم على عكس المعتزلة الذين يرون أن الله يعامل عباده على قدم المساواة ويتيح لهم — بعدله — فرصاً متساوية، بل انهم — أي أهل الاثبات مستعدون للقبول بأن الله — أساساً — هو المسئول عن جعل هذا كافرا وذاك مؤمنا ، وهم يعتقدون أن الله سبحانه قادر على خلق الايمان والكفر ، والطاعة والمعصية التي بموجبها يصبح هؤلاء مؤمنين وهؤلاء كفارا وهؤلاء على طاعة وهؤلاء على معصية (١٠٦).

وفي الوقت نفسه ، نجدهم واضحين فيما يتعلق بالطبيعة المتفردة للنشاط الاختياري البشري ، فالله سبحانه لم يجبر أحدا على الـــكفر أو الايمان ولم يجبر أحدا على أن يتصرف بعدالة أو بظلم (١٠٧) فرغم أن الله قد خلق الايمان فانه لا يكون ايمانا حقا الا اذا اعتنقه شخص ما ، فيصبح الايمان هو ايمانه هو أو بتعبير آخر اذا اكتســـبه الشـــخص (المؤمن) ، وربما فضلوا الحديث عن لطف الله ، وفكـــرة الاكتساب هذه كامنة في عقولهم ، فبالعمل (أو الاكتساب) ولطف الله يصبح الفـــرد مؤمنا » (١٠٨) وهم يفضلون ذلك على القول بأن الله جعل فلانا مؤمنا اي أجبره على الايمان . انهم يرفضون هذه الصيغة الأخيرة ويفضلون الأولى ، وهم يفرقون بين ما يفعله الانسان جبرا وما يفعـــله اختيارا ويطلقون على هذا الفعل الأخير اكتسابا .

وعندما نلقي نظرة عامة على هذه الحركـــة ، يمكننا أن نرى بعض الجهود التي بذلت لحل مشكلة الشر . فيبـــدو أنهم اعتقـــدوا أن الله سبحانه هو محدث الالم physical evil ، والعقاب بادخال جهنم كمثال على ذلك ، وهو سبحانه قادر على فعل (ما هو أصلح) مما فعله (١٠٩)

لكن غالب أهل الاثبات ينكرون أنه سبحانه فاعل الشر المتمثل فى عدم العدالة أو فاعل الشر المتمثل فى الانحراف الخلقى ، لا يمكن قبول هذا ، كما لا يمكن بأية حال من الأحوال وصفه سبحانه بأنه شرير او ظالم . وربما كانت الروايات التى تعزو الى جانب منهم القول بأن الله سبحانه قادر على (اجبار) الانسان على فعل الشر بمعنى العمل المنافى للأخلاق ، وبالتالى فلا شر (بهذا المعنى) الا والله فاعله — ربما كانت هذه الفكرة ناتجة عن سوء فهم لوجهة نظر ضرار القائلة بأن لكل فعل فاعلين (الله والانسان) (١١٠) .

وبتعبير آخر ، فان ايمانهم بقدرة الله المطلقة أدت بهم الى هذا النوع من التفكير رغم إيمانهم المطلق بأن الله عادل ورحمن ورحيم لا يمكن أن يقترف ظلماً ولا اثما وأنهم جميعا عبيده .

والمقالة التى خلص اليها برغوث وآخرون والتى مؤداها أن الله سبحانه « لا يفعل الشر » لكن له « الهيمنة عليه » ، تعنى انه لا يجب نسبة الأشياء الى الله على النحو نفسه الذى ننسبها به الى البشر ، لكن هذا لا يمنع من ايمانهم بقصور العقل البشرى عن فهم طبيعة فعل الله سبحانه ، بل وطبيعته (ذاته) هو سبحانه ، فهو سبحانه معلوم لذاته (هو معلوم لنفسه) لكن البشر لا يدركون ماهيته وسيظلون كذلك حتى قيام الساعة ، وعند تناولهم صفات الله سبحانه أخذوا بالصفات السالبة ، فمعنى كونه عالماً (غير جاهل) .. وهكذا .

واذا كانت هذه هى أفكار أهل الاثبات فهم من جوانب عديدة يقولون بأفكار أهل السنة ، وسيتضح من الفصل التالى — على اية حال — أنهم اقرب الى مدرسة ابى حنيفة منهم للأشعرى (١١١) .

٥ — هشام بن الحكم

ومن بين المتكلمين البارزين الذين عارضوا المعتزلة ، وآمنوا بالقضاء والقدر خيره وشره من الله سبحانه — هشام بن الحكم الذى خاض فى كل الموضوعات التى ناقشها المعتزلة كما أوردت كتب الفرق خاصة مقالات

الاسلاميين للأشعرى ، وهشام من الرافضة (الامامية) وهم فرقة شيعية وقد ظهر معظم نشاطه فى الكوفة ، وقد تحدث معه أبو الهذيل ومن خلال حديث أبى الهذيل عنه يتضح أن هشاما كان أكبر فى السن قليلا من أبى الهذيل (١١٢) .

والفقرات التالية من كتاب مقالات الاسلاميين عن هشام (١١٣) ذات صلة بموضوع بحثنا :

« واختلفت الرافضة فى أعمال العباد : هل هى مخلوقة ؟ وهم ثلاث فرق فالفرقة الأولى منهم ، وهو هشام بن الحكم : يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم انه كان يقول : ان افعال الانسان **اختيار** له من وجه ، **واضطرار** من وجه : اختيار من جهة انه ارادها واكتسبها ، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه الا عند حدوث السبب المهيج عليها » (*) .

« والاستطاعة عند اصحاب هشام بن الحكم خمسة أشياء : الصحة وتخلية الشئون Freedom of Circumstances والمدة فى الوقت ، والآلة التى بها يكون الفعل ، كاليد التى يكون بها اللطم والفأس التى تكون بها النجارة والابرة التى تكون بها الخياطة وما اشبه ذلك من الآلات ، والسبب الوارد المهيج الذى من أجله يكون الفعل ، فاذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ، ومنها ما لا يوجد الا فى حال الفعل ، وهو السبب ، وزعم أن الفعل لا يكون الا بالسبب الحادث فاذا وجد ذلك السبب وأحدثه الله كان الفعل لا محالة ، وان الموجب للفعل هو السبب ، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجبه . . » (**) .

تلك رواية من خط فكرى يختلف اختلافا جوهريا مع خط ضرار وان اتفق معه فى بعض الأمور كاستخدام فكرة (الكسب) أو (الاكتساب) بمعناها الاصطلاحى . وعلى اية حال ، فمن المحال فى ضوء المادة المتاحة لنا ان نجزم الى أى مدى تأثر كل من هشام وضرار بالآخر ، بل حتى

(★) ص ١١٣ – ١١٤ ، ١١٦ من الطبعة التى بين أيدينا .

(★★) ص ١١٦ من طبعة مقالات الاسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد .

لا نستطيع الجزم بأن هشاما نفسه قد استخدم لفظ (الاكتساب) ، بل الأقرب أنه استخـدم لفظى (الاجبار) و (الاضطرار) للتعبير عـن فكرته .

وفكرته العامة تنحو الى أن النشاط البشرى هو نتيجة سلسلة من الأسباب (العلل) ، وأن اختيار الانسان هو حلقة فى هذه السلسلة .

ولا يبدو أن وجهات نظر هشام فى هذا الصدد وجـدت مؤيـدين كثيرين (ربما لأنها كانت ذات أبعاد طبيعيه naturalistic أعمـق مما تستوعبهـا العقلية الدينيه للمسـلمين) ، لـكن اهتمامـه بتحليـل النشاط البشرى ربما أثر بشكل غير مباشر فى المناقشات التى دارت بين المعتزلة (١١٤) . وعلى أية حال ، فالمهم هو أنه حاول صياغة نظرية كان لها مكانها عند الحديث عن مبدأ « المسئولية البشريـة » ومبـدأ « الهيمنة الالهية المطلقة » على سواء .

والنظر الى وجهات نظر بعض الرافضه الآخـرين توضـح لنا أن هشاما ربما كان أقرب الى أهل القدر (المعتزله) منه الى القائلين بأن الله « هو خالق أفعال العباد » ، فنحن نرى أن جماعة من هؤلاء الرافضة يرون أن الله سبحانه « يعلم ما سيكون قبل أن يكون الا ما يتعلق بفعل الإنسان ، فهو سبحانه يعلمه — اى الفعل — بعد وجوده (أى بعد أن يكون قد خرج الى حيز التنفيذ) ؛ ذلك أنه سبحانه اذا علم مسبقاً من سيرتكب المعصية لكان عـليه سبحـانه أن (يحـول) بينـه وبين معصيته (١١٥) » .

والآن ، فقد وجدنا عبارة مشابهة لدى واحد من معتزلـة بغـداد الباكرين وهو أبو موسى المردار (١١٦) الذى ينسب اليه قول « أن الله أراد معاصى العباد بمعنى أنه خلى بينهم وبينها ، وكان أبو موسى يقول : خلق الشيء غيره والخلق مخلوق ، لا بخلق » (*) ومن الفعل (خلى) أتى المصدر (التخلية) وهى المصطلح الذى استخدمه هشام بن الحكم

(★) ص ٢٦٧ من طبعة المقالات المشار اليها فى حاشية سابقة .

لوصف لحظة الفعل البشرى التى « يخلى الله سبحـــانه بين العبــد وما فعل » (١١٧) . وربما كانت التخلية هى أقرب الكلمات العربية من حيث الأصل اللغوى الى (الحريه freedom) . ومن هنـــا يمكـــن القول ان هشاما عندما جعل من شروط الاستطاعة تخلية النشئون ، فانه يكون بذلك قد وضع فى عقله فكرة استقلال الانسان فى حال قيامه بالفعل البشرى عن الله سبحانه ، وهو بهذا يتفق مع المعتزلة .

وفيما يتعلق بوجهات نظر هشام عن علم الله سبحانه فانها تشير الى اتفاقه مع القدريه (المعتزله) ووفقا لما ذكره الأشعرى فان القدريه يقولون بان الله سبحانه (لا يعلم الشيء قبل أن يكون) وأن السببيه وهم فرع من المعتزلة يرون الرأى نفسه ٪ مع اشارة خاصة أو تركيز خاص على الفعل البشرى (١١٨) . وغالب الرافضه يعتقدون ايضا أن الله سبحانه لا يعلم ما سيكون حتى يكون (١١٩) ويرى هشام انه اذا كان الله عالما بما سيفعله الانسان ، لم يكن هناك اى مجال للاختبار أو المحنه أو الاختبار test (١٢٠) . وفيما يتعلق بهذه النقطة ، فان الرافضـــة كانوا أقرب لمؤيدى المعتزلة منهم لمعارضيهم . لكن بعضهم كان يقول انه « لا يكون الفعـــل الا أن يشـــاء الله » ، وذهب عـــدد كبير منهـــم الى اتخاذ موقف وسط بين الجبر والاختيار (١٢١) وبشكل عام ففى نقاط بعينها يبدو أن متكلمى الرافضة محسوبون من بين المدافعين عن القدر خيره وشره من الله سبحانه .

٦ ـــ وصية ابى حنيفـــــــة

قد نملأ فراغاً كبيراً فى معلوماتنا عن المتكلمين السنة فى فجر الاسلام اذا وضعنا فى اعتبارنا « وصية أبى حنيفة » ، التى نسبت الى أبى حنيفة او مجموعة ممن يتبعون مذهبه (١٢٢) ولسوء الحظ ، فاننى قد فشلت فى سد هذه الثغره لندرة المعلومات المتاحة رغم ظنى أنه بامكانى أن أقدم اشارات أكثر دقة من تلك التى قدمها فنسنك Wensinck الـــذى لم يحـــاول التمييز بين الفرق المختلفة التى قد تدعى جميعـــا أنها مـــن أهل السنة أو على الأقل انهم كانوا من أهل السنة الذين أتوا فى وقت

لاحق ، ويميلون الى الحديث عن (مجتمع اسلامى) متناسق ، أو جماعة اسلامية متسقة Community (١٢٣) . واغفال فنسنك لهذا جعل بعض استنتاجاته غير صحيح ، فعلى سبيل المثال ، عندما ذكر أن مقالات الوصية لم يرد بها مصطلح الكسب ، يكون قد اغفل امكان وجود هذه الكلمة بالفعل بمعناها الاصطلاحى وأنه مستخدم بالفعل أو حتى احتمال ان يكون محررو وصية أبى حنيفة قد تحاشوه (١٢٤) .

والمقالات الخمس الأولى فى الوصية التى تتناول الايمان ، يستشف منها أنها قريبة جداً من وجهات نظر المرجئة . ويبدو أن المرجئة كانوا أول من جعل (الايمان) قضية مطروحة للمناقشة . والمقالة الرابعة تتناول وضع من « أخطأ » أو من « عصى » من الصحابة وتذهب الى أنهم جميعا مؤمنون وليسوا كفارا ، وهذه هى عقيدة المرجئة ، والمقالة الثانية تنكر أن الايمان يزيد أو ينقص اعتمادا على استحالة ان يكون الشخص مؤمنا وكافرا فى الوقت نفسه وهذا قريب من قول المرجئة انه لا يوجد فى الكافر اى قدر من الايمان (*) .

وعلى اية حال ، ففى الوقت نفسه نجد نقاطا تفصيلية قليلة يختلف فيها كتاب وصية أبى حنيفة مع المرجئة فمعظم المرجئة يعتقدون أن الايمان يزيد وينقص .

وتؤكد المقالة ١٥ أن الاستطاعة مصاحبة للفعل ، وهذا يشير الى تقارب مع وجهات نظر النجار . وبشكل عام فهذا يشير الى ان مؤلف الوصية قد أخذ فكرته من النجار وليس العكس ، فالفرض الأخير مستحيل لأنه يستلزم أن يكون كتاب الوصية قد ظهر فى تاريخ اسبق مما ظهر فيه . ومما يؤكد ما ذهبنا اليه من أن كاتب (وصية أبى حنيفة) هو الذى تأثر بالنجار هو أن هذا الأخير كان يعد من المرجئة لكن الغريب عدم ذكر فكرة الكسب أو الاكتساب فى كتاب الوصية (١٢٨) .

وثمة اشارات لمعارضة واضحة لفكر الجهمية ، كالتأكيد على عدم خلق القرآن ، والتأكيد على أن عذاب القبر حقيقة ، وانكار ان الجنة والنار تفنيان (١٢٩) . وكانت أفكار أبى الهذيل مشابهة لأفكار الجهمية

(★) خلل فى حواشى الطبعة التى بين أيدينا .

فى هذه النقطة الأخيره (فناء الجنة والنار) ، وبصرف النظر عن هذه النقطة فليس هناك شىء — حقيقة — فى الوصية يوضح أن كاتب الكتاب قد وضع المعتزلة — خاصه — فى اعتباره ، وربما كان هذا راجعاً الى كون مؤلف الوصيه قد كتبها قبل أن يسطع نجم المعتزلة .

وتتطابق وجهة نظر كاتب (أو كتاب) الوصية مع عقيده أحمد بن حنبل فى أن القرآن الكريم غير مخلوق « وإنما كلام الله » ، وفيما يتعلق بالافطار عند السفر فى نهار رمضان ، فهو متفق مع أحمد بن حنبل والظاهريه ، الا أن آراءه لا تتطابق معهم (أحمد بن حنبل والظاهرية) فى أمور أخرى كما لا تتطابق تماما مع المذاهب السنيه الأخرى (١٣٠) . وهو يميل مع اتجاه الظاهرية العارم فى جعل (اى شىء) اما لازماً (فرض) واما محرماً Obligatory or forbidden (١٣١) .

وتتناول المقاله ٢٤ موضوع مقابلة الله سبحانه لاهل الجنة (بدون كيف ولا تشبيه ولا وصف) بطريقه تجعله أقرب الى مالك بن أنس منه الى أحمد بن حنبل (١٣٢) .

ومن ناحية أخرى ، فهو لم يقتصر فى أدلته على القرآن والسنة كما يفعل المتشددون من أتباع أحمد بن حنبل الا أن كثيرا من البراهين الموجزة الواردة فى الوصية هى فى الحقيقة قائمة على شواهد من القرآن الكريم وأحاديث الرسول (ﷺ) ، وان كان هذا لم يمنع من استخدامه للبراهين العقلية ، فمثلا اثبت عدم تغير طبيعة الايمان بالقول انه لا يمكن أن يكون فرد ما مؤمنا وكافراً فى الوقت نفسه ، كما استخدم براهين غير مباشرة لاثبات استواء الله سبحانه على العرش دون ضرورة (١٣٢) .

على اية حال ، فاننا فى الوقت نفسه لا نرى اثرا لاستخدامه مبدأ الايمان كبرهان على فكرة ساقها ، بينما احتلت فكرة الاجماع أهميـة واضحة عند أتبـاع المذهب الشافعى .

من كل هذا يمكننا أن نخلص ببعض الأمور عن مؤلف كتاب وصيـة أبى حنيفة ، فهو حنفى المذهب كما هو واضح من العنوان ، وهو يميل

بعض الشيء لأحمد بن حنبل ؛ ولكنه أيضاً أكثر ميلا لعلم الكلام . وربما كان مؤلف هذا الكتاب هو تلميذ حنفي لمحمد بن الحسن الشيباني الذى عاش فى فترة أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) تقريبا (١٣٤) .

ومؤلف كتاب الوصية بصرف النظر عن اسمه هو من المؤمنين بالقضاء والقدر خيره وشره من الله Divine Qadar وان الله سبحانه هو خالق أفعال العباد (١٣٥) . وحديثه عن أمر الله سبحانه القلم أن يكتب يذكرنا بالأحاديث النبوية عن ان الله سبحانه قد أمر بتسجيل كل ما سيحدث منذ البدء وحتى يوم القيامة (١٣٦) وقد شرح فنسنك هذه المقالة على هذا النحو أى ربط ما ورد بها بالأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الموضوع ، لكن الآية الكريمة التى جرى الاستشهاد بها تفيد تسجيل ما فعله الانسان فعلا (لا ما سوف يفعله) اى أن التسجيل يتم بعد أن يجرى الفعل وليس قبله ، وبالتالى فليس ثمة جبر ، والعبارة العربية (ما هو كائن) التى ترجمها فنسنك الى الانجليزية What Shall happen (ما سيحدث) تعتبر ترجمة خاطئة والصحيح أن تكون what's happening and go on writing والتسجيل أو الكتابة تتم اذن وعند حدوث الفعل أو بعده أو أثناءه كما أن مؤلف الوصية اجتزأ الآية ليبرهن بها على الجبر . وتسيطر فكرة التوحيد على الكتاب ، ومن ثم فهو يحاول الربط بين فكرة التوحيد وفكرة الجبر (القضاء والقدر خيره وشره من الله) وفى آخر المقالة السابعة يتناول اللوح المحفوظ ، باعتبار أنه قد تم تسجيل كل أفعال البشر فيه (قبل حدوثها) (١٣٧) .

وفى المقالة السابعة أيضا يميز بين أمر الله ورضاه .... من ناحية ومشيئة الله وقضائه وتخليقه وعلمه .. من ناحية أخرى . فالمعاصى والطاعة تنتمى الى المجموعة الأخيرة (مشيئة الله وقضائه) ، أما أعمال الطاعة فهى وحدها تنتمى للمجموعة الأولى (أمر محبة رضا ... الخ) (١٣٨) .

★ ★ ★

ملاحظـــة أخــيرة

ربما كان من النتائج الرئيسية لهذا الفصل توضيح تعدد جــوانب الحياة العقلية فى العالم الاسلامى فى القرنين الثانى والثالث للهجرة بصرف النظر عن حركة المعتزلة التى سلطت عليها أضواء كافية ، ومن الغريب أن كثيرين من العلماء ظلوا غير واعين بالصراع بين الاتجاهات التوحيدية من ناحية والاتجاهات الجبرية Fatalism من ناحية أخرى . وقد تعرضنا لجوانب معينة بدون تعمق لعدم صلتها بموضوعنا صلة وثيقة خاصة موضوع الاختلاف بين المذاهب السنية . ويوضح هذا الفصل أن هناك تمهيدا كافيا لكتابات الأشعرى وجهوده بعد ذلك ، وفى هذا النطاق نعتبر اسهامات أهل الاثبات على درجة عالية من الأهمية .

الملحوظة (أ) : محمد بن حرب السيرافى يبدو لى أنـــه هو نفسه برغوث الذى يسمى أيضا محمد بن عيسى السيرافى (تكتب بالسين) ويشار اليه أيضاً بمحمد بن حرب الصيرافى (تكتب بالصاد) كما فى المقالات للأشعرى (ص ٣٨٣) ، وقد أدرجه الشهرستانى (فى الملل ص ١٠٣) والأشعرى (فى المقالات ص ١٢٠) ضمن المتكلمين من الخوارج . وذكره الأشعرى مع اهل الاثبات (المقالات ، ٣٩٣) فى معرض حديثه عـــن الأفعال المتولدة حيث كانت أفكاره فى هذا الصدد هى أفكار برغـــوث ، وأخيراً ففى فقرة طويلة (مقالات الاسلاميين ١٠٧ ، ١٤٠١ — ١٠٨ ، ١٣٠١) وصف فيها وجهات نظر الأباضية احدى فرق الخوارج خاصة ما يتعلق بيحيى بن أبى كامل محمد بن حرب وادريس الاباضى . وعند التمعن فى وجهات النظر الواردة فى هذه الفقرة نجدهـــا متطابقـــة فى غالبها مع ما ورد فى المقالات : ٤ ، ١٠ ، ٥ ، ٩ ، ٧ ، ١ ، ٢ التى تعرض لأفكار النجار ، وكل ذلك مرتبط مع التقرير الوارد فى الصفحـــة ٥١٤ . واللافت للنظر اضافة كلمة (طوعاً) فى المقالة التاسعة اذ يقال ان الله سبحانه قادر على أن يهب الكفار لطفاً فيؤمنون **طوعا** ، وهى مسألة ركز عليها برغوث (وصف استطاعة الانسان على العمل كمعنى بعـــد مثالا آخر على تأثير معمر) ، ويلاحظ أن الاستخدام الاصطلاحى لكلمـــة (معنى) وجد فى تقارير (أو روايات) عن النجار (مقالات ٥٢٨) .

وعلى هذا ، فان محمد بن حرب بشكل عام متفق مـــع النجار ، لكنه مختلف معه فى مجال الأفعال المتولدة ، وتلك بالضبط هى وجهات نظر برغوث ، فهو حتى يستخدم كلمة (طوعاً) التى تبدو خاصة من خصائص اسلوبه فى معالجة مثل هذه الموضوعات . والأساس الوحيد للاعتراض على هذا التطابق مع برغوث (كون برغوث ومحمد بن حرب السيرافى اسمين لشخصية واحدة) هو ارتباطه بالخوارج ، ولا أستطيع ايجاد حل لهذه المشكلة لكنها تحتاج لاثبات انها لا تشكل عقبة فى كون الاسمين يشيران لشخص واحد هو برغوث . لقد كان برغوث مرتبطـاً أيضـاً بالخوارج فقد أورده الشهرستانى فى كتابه الملل بين الخوارج (الملل ، ص ١٠٣) نخلص من هذا الى احتمال أن يكون محمد بن حرب هو نفسه برغوث أو على الأقل لا بد أن نتعامل معهما كشخصين بينهما صلة وثيقة .

هوامش الفصـــل الخـــامس

(١) حتى المعتزلة وجدوا لهم أسانيد تؤيد وجهات نظرهم تعـود لزمن الصـحابة المنية ، فى الطبعات الثلاث الأولى ٠

(٢) انكر البغدادى الصلة بين وجهات نظر ابى حنيفة وغسان المرجىء ، مع انها صلة قائمة ومؤكدة ٠

(٣) الدراسة الدقيقة للتراجم ٠٠ الخ والمقارنات مع وجهات النظر العقوية قد تؤدى لمزيد من الوضوح فى هذه الأمور ٠ حقيقة أن كل علماء الكلام ينتمى الواحد منهم الى فرقة أو اخرى أو مذهب او آخر ، مع أن الذين نظر اليهم الناس على انهم على حق كانوا فى خاتمة المطاف بلا شك هم الذين يتجنبون الاراء المتطرفة ، وقد ادرج النوبختى ـ وهو يعبر عن وجهة النظر الشيعية (فى كتابه فرق الشيعة ، ٧) سفيـانا الثورى وابن ابى ليلى ومالك بن انس والشافعى بين عمد المذهب السنى مع الفرقة الرابعـة من المرجئة وهم الشـكاك المعروفون ايضا بالحشوية ٠

(٤) على سبيل المثال فان مجموعة من الروافض يمثلهم بشكل اساسى هشـام بن الحكم (المقالات ، ٣٠ ـ ٦٤ ٠٠) ، الزيدية (المقالات ، ٦٥ ـ ٧٥) ، المتكلمون من الخوارج (المقالات ، ١٢٠) جماعة من المرجئة برعامة أبى شمر ومحمد بن شبيب الذى كانت اراؤه غير بعيدة كثيرا عن اراء المعتزلة ، الجهمية (انظر الفرقة ـ ٢) ، ضرار ، النجار ، برغوث ، وكل أهل الاثبات (انظر الفرقة ـ ٣) وقدم لنـا البغـدادى قائمة بمتكلمى أهل الاثبات (الأصول ٢٥٤) وهم عبد الله بن سعيد والحارث بن أسـد المحاسبى وعبد العزيز المكى والحسين بن الفضل البجلى وأبو عبد الله الكرابيسى وابو العباس القلانسى وقد ذكر بعض هؤلاء أيضا فى الملل ، ص ٦٥ ٠ وفى مجـال الفقـه يعد أبو حنيفة من اكثر المناصرين لاستخدام العقل ، وعرف هو واصحابه باصـحاب الرأى ٠ وربما تعود شهرة المعتزلة لعدة أسباب

(١) استمرار فرقتهم ، بينما اختفت الفرق الأخرى أو استوعبها أهل السنة ٠

(ب) ارتباط الاشعرى بهم كما انعكس فى كتـاب المقـالات ، كمـا أن عـددا من أوائل من كتبوا فى الفرق الاسلامية كانوا منهم مثل زرقان والكعبى ٠

راجع :

Ritter's list of « Muhammedanische Hareslographen.

(جـ) قيامهم بتاليف عدد من الكتب ٠

(٥) Patton, Ahmad B. Hanbal and the Mihna, 57 ff, 65 ff.

(٦) راجع الفصل الأول ـ مصادر عن الأحناف ٠

(٧) Muslim Creed, 108.

(٨) الفقه الاكبر ـ ١ ، المقالة ـ ٢ ٠

(٩) لا وجود لهذا فى وصية أبى حنيفة أو الفقه الأكبر ــ ٢ ٠ وانما فى العقيدة الطحاوية ، وفى كتابى الأشعرى المقالات ، والابانة ٠

(١٠) شرح الفقه الأكبر ، ٤ وما بعدها ٠

(١١) الملل ، ٦٣ ٠

(١٢) الفقه ، الرابعة ، تعرضنا لها بعد ذلك ٠

(١٣) أنظر Goldziher, Zahiriten, 5-17.

(١٥) الملل ، ٥٩ (الترقيم كذا بالأصل الانجليزى) ٠

(١٦) الفرق ، ٣٢٨ ٠

(١٧) باستثناء العقيدة الطحاوية (انظر الفصل السادس) ٠

(١٨) ذكر Dscharbriten فى ترجمة كتاب اللمع للأشعرى (Hell : Von Mohammed Zu Ghazali, 57) خطأ واضح ، وقد تغيرت فى الطبعة الثانية ٠ وقد ذكرت الجبرية فى جملة متعلقة بالعقيدة الطحاوية كما ذكر الجهمية ، وربما كان استخدام الجبرية على نحو استخدام المجبرة فى (شرح الفقه الأكبر) ٠

(١٩) الفرق ، ٣٢٨ ٠

(٢٠) نفسه ، ٤٣٠ ، ١ ، ٢ ٠

(٢١) نفسه ، ١٤٤ ، فى عقيدة نسبت الى عبد الله بن المبارك ٠

(٢٢) نفسه ، ٦٧ ٠

(٢٣) نفسه ، ١١ ٠

(٢٤) نفسه ، ١٨ ، ٢٦ ، ٤٩ ٠

(٢٥) نفسه ، ٢٤ ٠

(٢٦) نفسه ، ٦٧ ٠

(٢٧) انظر القسم الثانى ، الفكرة الأولى مرتبطة بالنجار أما الثانية فمرتبطة بضرار ٠

(٢٨) ٦٩ ٠

(٢٩) صاغ برغوث هذه الفكرة ٠

(٣٠) المقالات ، ٢٧٩ ٠

(٣١) الفرق ، ٢٠٠ ٠

(٣٢) الأول منها ينتسب للمعطلة ، الذين يعدهم أيضا فرقة من الزنادقة ، (ص ٧٥) ٠

(٣٣) العقيدة الحموية فى ،

Schreiner, Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Separatdruck, 120 ff.

(٣٤) عن أبى نعيم فى

Patton, Ahmad b. Hanbal & the Mihna, 40 ff.

(٣٥) ابن تيمية ،

Schreiner, p. 121.

(٣٦) انتصار ، ١٣٤ . فكرة بشر المريسى مشابهة لفكرة النجار . والنجار كان بشكل أو بآخر من أتباع ضرار .

(٣٧) انظر : Massignon, Recueil de Textes, p. 194

(٣٨) الملل ، ٦٣ .

(٣٩) انظر الفصل الثالث ـ رقم ١ .

(٤٠) Muslim Creed, 120

(٤١) المقالات ، ١٨١ ، ٢٨٠ .

(٤٢) الفرق ، ١٩٩ .

(٤٣) القرآن الكريم ، ٣/٥٧ . المقالات ، ٥٤٢ .

(٤٤) الانتصار ، ٢٠٢ (ملحوظة الناشر) .

(٤٥) نفسه ، ١٣٦ .

(٤٦) نفسه ، ٢٤ وما بعدها .

(٤٧) المقالات ، ٣٢٦ ، ١ ، ٥ ، وراجع ٥٧١ ، ١ ، ٨ فى بعض الأحيان يبدو مصطلح الموحدين بمعنى كل من يؤمن بأن الله واحد (توحيد الذات والصفات Unity of God وأحيانا يقصد بهم فرقة كلامية خاصة (الانتصار ، ٧٥ وما بعدها و ص ١٢٢ ...) .

(٤٨) ٧٥ ـ ١١٠ ، خاصة ص‌ص ٧٥ ـ ٧٧ .

(٤٩) أحمد بن حنبل ، الرد على الجهمية ، ٣١٤ وما بعدها .

(٥٠) التنبيه ، ٧٧ ، المنية ، ١٩ ـ ٢١ .

(٥١) التنبيه ، ٣٠ .

(٥٢) الانتصار ، ١٣٣ .

(٥٣) المقالات ، ٢٨١ . فى هذا القسم أشرت بإيجاز لما ناقشته تفصيلا فى . The Origin of the Islamic Doctrine of acquisition.

(٥٤) القرآن الكريم ـ ٢/٢٨٦ .

Muslim Creed, 213.

كلمة (اكتساب) فى صياغة بعض أفكار غيلان وأتباعه للتفرقة بين العلم (الضرورى) ، كالعلم بأن للكون خالقا ، وعلم (اكتساب) كالعلم بأن موجد الكون واحد وليس اثنين أو أكثر (المقالات ، ١٣٦) .

(٥٥) مقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٨١ ... الخ .

(٥٦) ٢٨١ ، ٤٠٧ وما بعدها .

(٥٧) الانتصار ، ٢٩ .

(٥٨) المقالات ، ٢١٦ ، ٢٣٩ ، الانتصار ، ١٣٢ .

(٥٩) الملل ، ٦٣

(٦٠) المقالات ، ٢٠٦ .

(٦١) الملل ، ٦٣ .

(٦٢) المقالات ، ١٦٦ ، ٢٨١ ، ٤٨٧ ، وربما كانت الفكرة الواردة فى ص ٩٧٤ فكرته أيضا رغم عدم نسبتها له أو لغيره .

(٦٣) تظهر آراؤه فى كثير منها مرحلة من التطور بعد أفكار ضرار ، وفى المقالات (ص ٤١٥) اعتبر مصدرا لروايات عن أبى الهذيل والنظام والمتكلمين الذين أتوا فى مرحلة لاحقة . ويقال انه كان مخالفا للنظام ، بل لقد قيل انه كانت له فرقة (جماعة) . انظر الفهرست ، ١٧٩ ، المقريزى ، ٣٥٠ .

(٦٤) المقالات ، ٢٨٣ ــ ٢٨٥ .

(٦٥) مقالة ١٢ ، المقالات ، ٤١٥ .

(٦٦) مقالة ٢١٤ ، المقالات ، ٢١٦ .

(٦٧) الانتصار ، ١١٣ وبعض ملاحظاته عن طرائق ادراك أو معرفة الشىء ، يبدو انها مرتبطة بطائفتى المعلوماتية والمجهولية (من الخوارج) (انظر المقالات ، ٩٦ ، وراجع ص ٣٩١) وتحدث الجبائى عن مد الأجل ، (المقالات ٥٧٥) .

(٦٨) تم استخدام كلمة (كسب) لشرح أفكاره ، (ص ٥٦٦) .

(٦٩) المقالات ، ٣٥٣ .

(٧٠) المقالة ــ ٢ .

(٧١) المقالتان ، ٥ ، ٧ .

(٧٢) المقالة ٩ وهى فكرة متفقة مع فكرة بشر من المعتمر .

(٧٣) المقالة ، ١١ .

(٧٤) المقالات : ١٥ ، ١٦ ، ٥ .

(٧٥) المقالة ٨ .

(٧٦) المقالتان : ٤٢٣ (الاستطاعة) المقالات ، ٣٣٠ (قوة) .

(٧٧) المقالات ، ٣٥٩ وما بعدها ، ٢٠٥ وما بعدها ، ٣١٧ .. الخ .

(٧٨) البغدادى ، الفرقة ، ١٩٧ ، الملل ، ٦٣ ، المقالات ، ٢٨٤ .

(٧٩) المقالات ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ .

(٨٠) نفسه ، ٢٨٤ .

(٨١) نفسه ، ٤٠٥ .

(٨٢) نفسه ، ٥٤٠ وما بعدها .

(٨٣) القرآن الكريم ــ ١٧/٢٩ .

(٨٤) الفرق ، ١٣٧ .

(٨٥) المقالات ، ٥٥٢ .

(٨٧) نفسه ، ٥٥٣ .

(٨٩) ورد اسم الاخير فقط فى ص ٤٨٨ ٠

(٩٠) استخدم الأشعرى لفظ اثبات ٠

(٩١) فى مجال الحديث عن الاضلال ثم ذكر ثلاثة أنواع (تقسيمات) (المقالات ٢٦١) ٠

(٩٢) ٤٠٨ ، و ص ٤٨٨ حيث ذكر أن ضرارا قال بالصفات السالبة لله عز وجل : عالم أى غير جاهل ، وهذا هو الاتجاه العام للمثبتة ٠

(٩٣) ٥٤٠ أو الكوسانى ، ٢٦٢ ٠

(٩٤) ٥٤١ ٠

(٩٥) ٣٨٣ ٠

(٩٦) ٢٥٩ ـ ٢٦٥ ٠

(٩٧) ٤٠٨ ٠

(٩٩) ٣٩٣ ٠

(١٠٠) ٢٥٢ ـ ٥٥٤ ٠

(١٠١) ورد مصطلح أهل الحق مرة واحدة فى المقالات (٤٧٣ ، ١ ، ٩) ٠ أما (أهل الحق والاثبات) فورد عدة مرات وأظن أن (أهل الحق) مصطلح مرادف (لأهل الاثبات) ، واذا كان هناك أى فرق بين خالق ومكتسب (فى ص ٥٣٩) فقد يكون أهل الحق قد أتوا بعد أهل الاثبات ٠

(١٠٢) مقال ١ ٠

(١٠٣) ٥٦١ ٠

(١٠٤) ٤٠٨ ٠٠ الخ

(١٠٥) ٢٥٩ ـ ٢٦٥ ٠٠ الخ ٠

(١٠٦) ٥٥١ ٠

(١٠٨) ٥٧٣ ٠

(١٠٩) ٥٣٧ ، ٥٧٧ ٠

(١١٠) ٥٥٤ ٠

(١١١) قد يكونون هم أنفسهم احنافا ٠ فبشر المريسى يقال أنه كان أستاذا للنجار وقد أورد ابن أبى الوفا (فى كتاب الجواهر المضيئة ـ ج ١ ، ص ١٦٤) معجم تراجم للأحناف ، ذكره فيه ٠

(١١٢) المقالات ، ٣٢ فيما يتعلق بحقيقة أنه كان لضرار (مجلس) فى البصرة مثل أبى الهديل فربما كان هو وهشام فى المرحلة العمرية نفسها (لهما العمر نفسه) ، وعلى الأقل لم يكن ضرار هو الأصغر سنا كما وضحت فى :

Origin of the Islamic doctrine of aquisition.

(١١٣) ٤٠ وما بعدها ، ٤٢ وما بعدها ٠ كلمة (سبب) قد تعنى (الوازع) أو (الدافع).

(١١٤) كتب أبو الهذيل وجعفر بن حرب عنه - استخدام جعفر كلمة (اختيار) ، (المقالات ، ٢٤٦) .

(١١٥) ٣٨ ، ٩ ، ١٥ / ٢٢١ ، ١ ، ٨ / ٤٩٢ ، ١ ، ٨ .

(١١٦) المقالات ، ٢٢٨ ، ٥١٢ .

(١١٧) التخلية ، قال بها بعض الأباضية كأساس من أسس (الاستطاعة) ، وقد اعترض عليهم فى ذلك يحيى بن أبى كامل ، ومحمد بن حرب (المقالات ، ١٠٧) .

(١١٨) الابانة ، ٨٥ ، التنبيه للملطى ، ١٣٣ وانظر أيضا الفصل الثالث .

(١١٩) المقالات ، ٤٨٩ ، ١ ، ٩ .

(١٢٠) نفسـه ، ٤٩٤ ، ١ ، ٤ .

(١٢١) نفسه ، ٤١ ، ١ ، ٤ .

(١٢٢) ترجم فى Wensinck's Muslim Creed.

(١٢٣) ص ١٨٧ . p. 187.

(١٢٤) ص ١٦٨ . p. 186

(١٢٥) المقالات ، ١٤٠ .

(١٢٦) الانتصار ، ١٦٤ وما بعدها .

(١٢٧) ١٤١ .

(١٢٨) بالنظر لاختلاف النص فى المقالة ١٣ واقترابها من معانى مقالات أخرى عن الفصل الانسانى يبـدو من المعقول أنها تتعـرض (للكسب) . وقـد ترجمهـا فنسـنك واستخدم acquiring لكلمة أخرى مختلفة تماما .

(١٢٩) المقالات ، ٩ ، ١٨ ، ٢٠ ، راجع أيضا ٢٧ .

(١٣٠) Muslim Creed, 161.

(١٣١) Goldziher, Zahiriten, p. 70.

(١٣٢) الملل ، ٦٥ .

(١٣٣) المقالتـان ٢ ، ٨ .

(١٣٤) محمد بن الحسن الشيبانى (توفى ١٨٧ أو ١٨٩) كان تلميذا لأبى حنيفـة ومالك بن أنس ، وقد لخص الموطأ لمالك . وينظر له الأحناف كامام من أهميتهم بعـد أبى حنيفـة وأبى يوسف انظر ابن أبى الوفا ، ج ١ ، ص ٤٢ . وانظـر أيضـا ابن قطلوبغا ، ص ٤٠ .

(١٣٥) المقالتان ٦ ، ١١ .

(١٣٦) القرآن الكريم ، ٥٤/٥٢ .

(١٣٧) ترجمة الكلمات الأخيرة يجب أن تكون بالانجليزية كالآتى

Not in accordance with his intimate awareness, but in accordance with His writing on he preserved table.

(١٣٨) يقال ان هذه نقطة خلاف بين الأشعرى والأحناف ·
(١٣٩) راجع ما سبق (الفصل الثالث) ·
(١٤٠) انظر Massignon, Recueil de Textes, 211 f
(١٤١) ١٢٧ ·
(١٤٣) القرآن الكريم ١/٧٦ ـ ٣ ، التنبية ١٢٨ ·
(١٤٤) ١٣٥ ·
(١٤٥) المقالات ٢٤٤ وما بعدها ·
(١٤٦) ١٣٥ ·
(١٤٧) Goldziher, Zahiriten, 117 ff
(١٤٨) سيرة وترجمة ·
A. J. Arberry.
(١٤٩) ٤٢ ·
(١٥٠) ٢٠ وما بعدها ·
(١٥١) ٢٢ ، القرآن الكريم ·
(★) قصور فى هوامش المتن ، كذا فى الأصل ، وهو خطأ مطبعى غالبا ·

الفصل السادس

الأشـــعرى وناقـــدوه

ينظر لكتابات الأشعرى بشكل عام كنقطة تحول أو كبداية لنهاية مرحلة فى تاريخ الاسلام وسيوضح الفصل الذى نحن بصدده ان لهذه الفكرة أسساً صحيحة . ومن ناحية أخرى ، فقد وجـد الدارســون المحدثون أنه من الصعب فهم طبيعة انجازات الأشــعرى على نحــو دقيق ، وقد أصبح مزيد من كتاباته متاحاً بين أيديهم ، الا اذا ــ عــلى الأقل ــ رسموا صورة جديدة للرجل الذى تتوفر عنه بالفعل معلومات قوامها أفكار مسبقة جمعوها من كتابات مريديه . وقد انعكست دهشة الكــاتب الغــربى وحيرتــه فى كلمــات المستشرق فنســنك ، الــذى قــدم لنا عرضــا موجزاً عــن الأدلة التى ساقها الأشعرى للدلالــة على أن الله سبحانه قد يرى (بضم اليــاء) فى الجنــة ، وراح يقتبس ما يؤكد ولاءه لفكر أحمد بن حنبل فى هذه القضية ، ثم بعد هذا العرض يقول فنسنك : « أهذا هو الأشعرى الذى تعرض تلاميذه ومــريدوه للعنات الحنابلة ، والذى يمقته ابن حزم مقتا شديداً ؟! أم أن الأشعرى رجل ذو وجهين ؟ » (١) .

ان هذا الاضطراب نشأ عن أن الباحث الغربى فى القرن الأخير كان أقل تعاطفا بكثير مع الأشعرى ، فمن المنطلق الليبرالى الذى تأثر بــه دائما ، فان الخلاف بين المعتزلة ومعارضيهم أهل السنة كان يقوم غالبا كصراع بين حرية الفكر من ناحية وتشدد (أو استبداد) العقائد المطلقة absolute من ناحية أخــرى ، فنظــرة فنســنك المؤمــن بسيــادة العقل كما يتجلى فى الممارسة الحرة فى نطاق عقيدة جعلته يتطرف فى

عدم التعاطف مع الأشعرى الذى عده المسئول الأول عن انهيار العقلية الخالصة للمعتزلة (بفرض أن ذلك صحيح : أى بفـرض انه المسئول الأول عن هذا الانهيار وبفرض أن الفكر المعتزلى عقلى خالص) . وقد وجدنا هذا الاتجاه على الأقل فى زمن باكر نسبيا يعود لكتاب فون كريمر Von Kremer الذى يحمل عنوان Geschechte der herrschenden Ideen des Islam المنشور سنة ١٨٦٨ (٢) .

واستمر — أى هذا الاتجاه — مع بعض التعديلات والمواءمـات حتى الوقت الحالى ، رغم أن كتابات الدكتور نيبرج Nyberg عن المعتزلة تعد علامة على بداية التغيير .

والدراسة الحالية تقوم على اتجاه مختلف تماما . فالاسلام بلا شك واحد من القوى الدينية العظمى فى العالم مهما كان الحكم النهائى عليه ، لذا فمن يريد أن يفهمه عليه أن يقترب منه حاملا معه قدرا معقولا مـن التواضع والاحترام . لقد انتشرت أفكار الأشعرى ومدرسته انتشارا واسعا بين المسلمين كتعبير عقلى مرض عن الدين الاسـلامى ، بينما لم تلق أفكار المعتزلة قبولا ، وعلى هذا فان القوى الحقيقيه التى يجب أن نصمها فى اعتبارنا هى القوى الممثلة فى الأشعرى ومن نحا نحوه اذا أردنا أن نفهم شيئا عن الروح الأعمق للاسلام ومصدر قوته ، وربما ساعدنا تحول الأشعرى عن أفكار المعتزلة ليتخذ اتجاها أكثر تقليدية أو أقرب الى مدرسة الحديث — على فهم هذه النهاية .

١ — تحول الأشعرى عن مذهب المعتزلة

ولد أبو الحسن على بن اسماعيل الأشـعرى فى البصره سنـة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م وكان واحدا من التلاميذ النجباء للجبائى رأس المعتزلة فى البصرة . وكان يعد نفسه لخلافة أستاذه فى رئاسة المعتزلة لكـنه عندما بلغ الأربعين تخلى عن فكر المعتزلة ونحا نحو جماعـة الكتاب (القرآن) والسنة وكرس نفسه للدفاع العقلى عن هـذا المـوقف الجديد . وقبيل أن ينتهى أجله رحل الى بغداد حيث مات سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٥ م (٣) .

ولا بد أن نخلص بكثير من المعلومات عن القصص التي رويت عن تحوله عن مذهب المعتزلة بأكثر مما هو متوقع عادة حتى ولو كانت هذه القصص ذات طابع رمزي في جانب منها . فخلافات الأشعري مع الجبائي تتبلور حول قصة الاخوة الثلاثة التي رويت بصيغ مختلفة : وهي تتناول القدر النهائي أو المصير النهائي لثلاثة إخوة ، كان أحدهم تقيا والثاني شريرا أما الثالث فمات طفلا . والآن ماذا كانت الجنة قد حجزت لمن يستحقها بسبب مسلكهم الحسن (أفعالهم الطيبة) فلا مكان للطفل فيها (لا مكان للأخ الذي مات طفلا فيها) ، واذا كان علينا أن نتجنب عدم صلاحية القول باستبعاد الطفل عن الجنة (لانه لم تكن لديه فرصة لعمل الطيبات أو لم تتح له فرصة لفعلها) فماذا لو أن الله كان يعلم في سابق علمه أن هذا الطفل سيكون شريرا اذا ظل على قيد الحياة ، ألم يكن من العدل أن يقبض الله روح هذا الأخ الشرير وهو طفل ولا يدعه يكبر ويقع في المعاصي (المقصود الأخ الثاني — الشرير) وتنتشر القصة على شكل حوار بين الأشعري والجبائي (٤) وفي هذا الحوار لم نلتق وجهات النظر ووصلت الى طريق مسدود ، ويمكن مقارنة هذا الحوار بما ورد في كتاب المقالات للأشعري مقارنة دقيقة وعندها سيتضح أن الجبائي كان ينتقد آراء معتزلة بغداد أكثر من انتقاده أية جماعة معتزلية أخرى (٥) . وقد قدم لنا الجبائي محاولة ليبين أن كل أفعال الله سبحانه على الانسان يمكن تفسيرها كثواب لمن يستحق وكعقاب للعاصي أو العفو عمن لا يستحق المعاناة (العذاب أو العقاب Suffering) ، والجبائي يرى أن اقدار البشر (قسمة البشر ونصيبهم destinies of men) ، لا يمكن شرحها شرحاً كاملا من خلال مفاهيم عقلية كمفاهيم العدالة والسلامة والصحة .. الخ بل لقد كان الجبائي مستعدا لتقبل فكرة تفضل الله سبحانه على عباده (والتفضل مكافأة لمن لا يستحق بالضرورة ، فهو فضل من الله على عبده أو عباده) .

وعلى أية حال ، فان ما نخلص اليه من هذه القصة هو أن الأفكار البشرية غير كافية للتعبير عن حقائق الحياة البشرية نفسها . فسان المرء لا يستطيع أن يقدم شرحا عقليا (منطقيا) للتفرقة بين قدر شخص وقدر شخص آخر . أو بتعبير آخر لتعليل نصيب جماعة من البشر ونصيب

جماعة أخرى ، فما على المرء الا أن يتقبل ما قدره الله دون اعتراض — عليه أن يفعل ذلك ببساطة . انه يبدو لى أن الجبائى كان قد بدأ يدرك قصـــور العقـــل البشرى أو محـــدوديته Limitations of reason وأن تلميذه (يقصد الأشعرى) لم يكن الا حاملا لأفكار أستـــاذه التى اعتنقها فى مرحلة متأخرة من عمره . ومن المؤكد أن أفكار الأشعرى لابد أن ينظر (بضم الياء) اليها باعتبارها التطور المنطـــقى لكل حركـــة المعتزلة . لقد حاولوا أن يتعاملوا مع حقائق الوجود المعقده وفقـــا لمنظومة معينة من الأفكار ، لكن بالرغم من جهدهم ، فقد ظلت هنـــاك تناقضات واضحة بين نظمهم الفكرية والحقائق الواقعية ، لذا ممـــن الطبيعى أن ننحيها جانبا لننظر ما اذا كانت هناك نظم فكرية أخـــرى ستكون أكثر فائدة أو أكثر تحقيقا للغرض More Satisfactory .

وسنجد مرات عديده فى كتاب الابانه عن اصول الديانة للأشعرى ما يبين أن طريقته فى الجدل (سوق الأدله) تتكون من مواجهة الافكار المبدئية Priori ideas لمعارضيه بحقائقه الصلده . انه محاور واقعى لا يخلو حواره من رومانسية ، ومن هنا فالى جانب كتابه الذى يتعرض فيه لارادة الله ومشيئته (٦) ، انطلق فى مجادلته من حقيقة إسراف الكافرين فى حق المؤمنين ، من خلال قضية خـــلق الله سبحـــانه للأشياء التى حرمها (المقصود ، ما دامت هى محرمة فلم خلقها ؟ — المترجم) وقضية خلق الأفعال البشرية التى لم يردها الله (المقصود : ما دام لم يرد من الانسان أن يفعل ذلك فلم يسر له فعله ؟ — المترجم) ازاء عـــدم كفـــاية العقل البشرى (قصور المنطق البشرى) وهو أمر مصاحب للانسان منذ ميلاده اضطر الأشعرى لاتخاذ قرارات . وثمة قصة عن رؤى منامية رآها تروى بأشكال مختلفة لا بد أن لها أساساً ، وربما إن اخضعناها لمنظور علم النفس الحديث دلتنا أنه كان يمر بأزمة حقيقية فى حياته عندما رأى هذه الأحلام (٧) .

ففى شهر رمضان ظهر له النبى فى الرؤيا ثلاث مرات للدلالة على مراحل ثلاث مر بها عقل الأشعرى وقلبه ، ففى المرة الأولى كان مـــن الواضح أن الأشعرى غير راض عن الاتجاه العقلى فى علم الكلام فقرر أن يعود للكتاب (القرآن الكريم) والحديث (سنة النبى ﷺ) ، وعـــلى

أية حال ، فانه لم يكن راضيا تماما عن ذلك وانما راح ينشغل نفسه بالدفاع عن موقفه الجديد (العودة للكتاب والسنة) وفقا للأساليب التى يتبعها المشتغلون بالكلام . وعندما ظهر النبى ﷺ فى الرؤيا للأشعرى فى المرة الثانية بعد عدة أيام سأل النبى ﷺ الأشعرى عن كيفية تنفيذه لوصيته (أى وصية النبى ﷺ) فلما أجابه الأشعرى عاد النبى ﷺ فكرر — ببساطة — وصيته الأولى . ووفقا لرواية أخرى نفهم ان الأشعرى درس الأحاديث النبوية المتعلقة برؤية النبى فى المنام ، ثم الأحاديث المتعلقة بالشفاعة ثم الأحاديث المتعلقة برؤية الله سبحانه .

ويقال أيضا ان النبى ﷺ عندما ظهر للأشعرى فى منامه سأله عما اذا كان يشك فى رؤية الله سبحانه بالعين لأنها أمر مناف للعقل ، وأنبأه النبى أن الأدلة العقلية هى المشكوك فيها وليس الأحاديث النبوية . فكل الروايات اذن تتفق على أنه بعد هذا الحلم (الرؤيه المنامية) تخلى الأشعرى تماما عن الكلام وتفرغ لدراسة الأحاديث وتفاسير القرآن الكريم (*) ، ووصل الأشعرى الى المرحلة الثالثة والأخيرة بعد الحلم (الرؤيا) الثالث فقد سأله النبى ﷺ مرة ثانيه تقريرا عن أعماله (فى الرؤية) فلما أجابه لم يكن النبى ﷺ راضيا عن الاجابة تماما وقال (فى المنام) ما يفيد أنه — أى النبى ﷺ — لم يطلب منه أن يتخلى عن الكلام وانما أن يؤيد السنة الصحيحة . وعلى هذا أنزل الأشعرى العقل (المنطق) من فوق عرشه ، ليعيده إلى وضعه الصحيح كخادم للوحى ، وربما كان لعدم كفاية الأفكار العقلية أثر فى اختيار الموضوعات التى تتناولها الأحاديث كشفاعة الرسول ﷺ للمذنبين التى هى تصحيح لفكرة

(★) فى مقدمة الابانة (تحقيق عباس صباغ) ما ننقله كالتالى (ومما حكى عن الاشعرى أنه قال : « وقع فى صدرى فى بعض الليالى شىء مما كتبت فيه من العقائد ، فقمت فصليت ركعتين ، وسألت الله أن يهدينى الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله ﷺ فى المنام فشكوت اليه بعض ما بى من الأمر . فقال الرسول ﷺ « عليك بسنتى » ، فانتبهت فعارضت مسائل الكلام بما وجدت من القرآن والأخبار فأثبته ونبذت ما سواه ورائى ظهريا .. ثم انه غاب عن الناس مدة من الزمن مختليا فى بيته . خرج بعدها الى الجامع وصعد المنبر وقال . « معاشر الناس انما تغيبت عنكم هذه المدة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى شىء على شىء وانى إستهديت الله فهدانى الى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من ثوبى هذا » ثم انه انخلع من الثوب الذى كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التى ألفها على مذهب أهل السنة الى الناس » ، ص ١٥ .

العدالة المطلقة ، وكرؤية الله سبحانه بالعين فى الآخرة كفكره مكملة لأفكارنا العقلية غير الكافية عن الله سبحانه ، ان قصة الأحلام التى رآها الأشعرى بالاضافة الى قصة الحوار حول الاخوة الثلاثة تشيران معاً الى ما يمكن أن نقول عنه ان الأشعرى قد « أخضع العقل للوحى »
The Subordination or Reeson to Revelation.

وعلى هذا ، فهناك ما يؤكد ما ذهب اليه المستشرق فنسنك من أن « الأشعرى فى كتابه الإبانة ، بدا مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالقرآن والسنة ، اذ إن استشهاداته تتكون أساسا من هذين المصدرين » (٨) ، لكن الجزء الأخير من ملاحظة فنسنك غير متوازن (أو يتناول الأمور من جانب واحد) ، فهناك فروق واضحة وصارخة بين الأدلة التى يسوقها الأشعرى وتلك التى يسوقها خشيش ، ويكفينا أن نقارن بين أدلة كل من الأشعرى وخشيش لنعلم أن الأشعرى لا زال ممسكا بشىء من الطبيعة الفكرية وظل محتفظا باستخدام المنطق وأعمال العقل .

وسنجد بالفعل أن أسس البراهين الأشعرية تقوم على أربع دعائم . الدعامتان الأوليان هما ما ذكرهما فنسنك ونعنى بهما القرآن والحديث . لكن حتى فى الفصل الذى حلل فيه قضية امكانية رؤية الله سبحانه فى الآخرة ، فان القرآن الكريم والسنة النبوية لم يستخدما الا فى خمسة براهين من بين ثمانية براهين ساقها ، وفى فصول أخرى كانت نسبة استخدامه للقرآن الكريم والأحاديث النبوية كبراهين أو شواهد أو أدلة ، أقل بكثير مما أورده فى هذا الفصل (الفصل الذى تناول فيه امكانية رؤية الله سبحانه وتعالى فى الدار الآخرة) ، وأكثر من هذا فبينما الحق الموحى هو أساس البرهان (أو الدليل) فهناك أيضا — على غير الحال عند خشيش — قدر كبير من التأمل الفكرى والبرهان العقلى يسوقه الأشعرى دائما ، فهو لا يستشهد بالآيات القرآنية بمجرد ايرادها هكذا ببساطة وانما نجده يبين كيفية تأييدها للمعتقد الذى يسوقه بينما مناوئوه يكتفون بايراد آيات لا تدلل (أو تبرهن) على ما يريدون التدليل عليه (البرهنة على صحته) . ومن هنا ، فان الاستدلال بالآية الكريمة (لا تدركه الأبصار) الأنعام / ١٠٣ لا يصلح دليلا على عدم امكانية رؤية الله تعالى فى الآخرة فان معنى الآية السابقة أن الأبصار لا تدركه

فى الدنيا أو أن الكفار لا يرونه ، واذا لم نأخذ بهذا التفسير ظهر التناقض فى آيات القرآن الكريم وهو أمر يعلم انه لا يحدث (*) (١٠) فعقيدة أن القرآن محكم لا يمكن أن يحتوى على أى تناقض تذكرنا بما روى عن الرؤى التى رآها الأشعرى والتى تفيد أنه عند فحصه للأحاديث الصحيحة وجد أن بها ما يشير الى ضرورة التأمل والتفكير واتخاذ البراهين العقلية

(★) نورد هنا ما ورد فى كتاب الابانة عن أصول الديانة للأشعرى فى باب (الكلام فى اثبات رؤية الله بالابصار فى الآخرة)

« قال تعالى . (وجوه يومئذ ناضرة) يعنى مشرقة (الى ربها ناظرة) يعنى رائية . وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها .

فاما أن يكون الله سبحانه عنى نظر الاعتبار . كقوله تعالى : « افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » .

أو عنى الانتظار . كقوله تعـــالى « ما ينظرون الا صيحة واحدة » .

أو يكون عنى نظر التعطف كقوله تعالى « ولا ينظر اليهم يوم القيامة » .

أو يكون عنى نظر الرؤية .

فلا يجوز أن يكون الله – عز وجل – عنى نظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة ليست بدار اعتبار .

ولا يجوز ان يكون عنى نظر الانتظار ، لان النظر اذا ذكر مع ذكر الوجه ، فمعناه نظر العينين اللتين فى الوجه ، كما ذكر أهل اللســـان انظر القلب فقـالوا انظر فى هذا الأمر بقلبك ، (فلا يكون) معناه نظر العينين ، وكذلك اذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذى يكون للقلب ، وأيضا فان نظر الانتظار لا يكون فى الجنة لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير وأهل الجنة (فى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم) .

واذا كان هذا هكذا ، لم يجز أن يكونوا منتظرين ، لأنهم كلما خطر ببالهم شىء . أتوا به مع خطوره ببالهم .

واذا كان ذلك كذلك ، فلا يجوز ان يكون الله عز وجل – أراد نظر التعطف ، لأن الخلق ، لا يجوز (لهم) أن يتعطفوا على خالقهم واذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صح القسم الرابع من اقسام النظر وهو معنى قوله « الى ربها ناظرة » ، (أى) أنها رائية ، ترى ربها – عز وجل – .

(وهذا) مما يبطل قول المعتزلة . ان الله أراد بقوله . « الى ربها ناظرة » نظر الانتظار لأنه قال . « الى ربها ناظرة » ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله « الى » لأنه لا يجوز عند العرب ، أن يقولوا فى نظر الانتظار « الى » .

(ولأن الله) تعــــالى لما قال « وما ينظـرون الا صيحة واحـدة » لم يقـل « الى » اذا كان معناه الانتظار .

. . . .

= وقال — عز وجل — مخبرا عن بلقيس (فناظرة بم يرجع المرسلون) فلما أرادت الانتظار لم تقل « الى » ·

وقال امرؤ القيس .

فانكما ان تنظرانى ساعة من الدهر لدى أم جندب

فلما أراد الانتظار لم يقل « الى »

ولما قال سبحانه : « الى ربها ناظرة » علمنا أنه لم يرد الانتظار وانما أراد نظر الرؤية · لما قرن النظر بذكر الوجه ·

وقرن الله النظر بذكر الوجه ، فأراد نظر العينين اللتين فى الوجه كما قال . « قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها » فذكر الوجه ، وانما أراد تقلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس الى القبلة ·

فان قيل لما لا قلتم ، ان قوله تعالى . « الى ربها ناظرة » انما أراد الى ثواب ربها ناظرة ؟

قيل له ثواب الله غيره ، والله سبحانه وتعالى قال : « الى ربها ناظرة » ولم يقل الى غيره ناظرة ، والقرآن العزيز فى ظاهره ، وليس لنا أن نزيله على ظاهره الا بحجة ، والا فهو على ظاهره ·

الا ترى أن الله لما قال : « وصلوا الى واعبدونى » لم يخبر أن يقول قائل انه أراد غيره · (وهذا) يزيل الكلام على ظاهره بغير حجة ·

ثم يقال للمعتزلة : ان جاز لكم أن تزعموا أن قول الله تعالى « الى ربها ناظرة » انما أراد به ، الى غيره ناظرة ·

فلم ما جاز لغيركم أن يقول . ان قول الله سبحانه وتعالى : « ولا تدركه الأبصار » أراد به ، لا تدركه غيره ، ولم يرد أنها لا تدركه ، وهذا مما لا يقدرون الفرق فيه ·

دليل آخر مما يدل على أن الله تعالى يرى بالأبصار .

(ومما يدل على ذلك) قول (الله على لسان) موسى — عليه السلام — « رب أرنى انظر اليك » ولا يجوز أن يكون موسى — صلوات الله عليه وسلامه — وقد ألبسه الله جلباب النبيين ، وعصمه بما عصم به المرسلين ، أن يسأل ربه ما يستحيل عليه ·

واذا لم يجز ذلك على موسى — عليه السلام — وقد علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلا ، فان الرؤية جائزة ، على ربنا تعالى ، ولو كانت الرؤية مستحيله على ربنا — تعالى — كما زعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى — عليه السلام — وعلموا هم ، لكانوا — على قولهم — أعلم بالله من موسى — عليه السلام — وهذا مما لا يدعيه مسلم · فان قال قائل :

ألستم أن حكم الله فى الظهار اليوم ولم يكن نبى الله — عليه السلام — يعلم ذلك قبل أن ينزل ·

قيل له لم يعلم نبى الله — عليه السلام — ذلك قبل أن يلزم الله حكم الظهار ، فلما الزمهم الحكم به أعلم نبيه — عليه السلام — قبلهم ، ثم أعلن نبى الله — عليه السلام — عباد الله ذلك ·

= ولم يأت وقت لزمه حكمه ، فلم يعلم به ـ عليه السلام ـ وأنتم زعمتم أن موسى ـ عليه السلام ـ كان قد لزمه أن يعلم حكم الرؤية وأنها مستحيلة عليه .

وإذا كان لم يعلم وقت لزمه علمه ، وعلمتموه أنتم ، إلا نلزمكم بجهلكم أنكم بما لزمكم العلم به أعلم من موسى ـ عليه السلام بما لزمه به ، وهذا خروج عن دين المسلمين .

دليل آخر مما يدل على أن الله يرى بالأبصار :

قوله ـ تعالى ـ لموسى ـ عليه السلام (**فإن استقر مكانه فسوف تراني**) .

فلما كان الله ـ تعالى ـ قادرا على أن يجعل الجبل مستقرا ، كان قادرا على الأمر الذي لو فعله لرآه موسى ـ عليه السلام ـ فدل ذلك على أن الله ـ تعالى ـ قادر على أن يرى عباده نفسه وأنه جائز رؤيته .

فإن قال قائل . فلم لا قلتم أن قول الله ـ تعالى ـ « **فإن استقر مكانه فسوف تراني** » تبعيد الرؤية ؟

قيل له : لو أراد (الله ـ سبحانه ـ) تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه . ولم يقرنه بما يجوز وقوعه ، فلما قرنه باستقرار الجبل ، وذلك أمر مقدور لله ـ سبحانه ـ دل ذلك أنه جائز أن يرى الله ـ تعالى ـ .

ألا ترى الخنساء أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربا لأخيها ، قرنت الكلام بأمر يستحيل فقالت :

ولا أصالح قوما كنت حربهم حتى يعود بياضا ملكه القاري

والله ـ تعالى ـ إنما خاطب العرب بلغتها ، وما تجيزه مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها .

فلما قرن (الله ـ سبحانه ـ) بأمر مقدور جائز ، علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة .

دليل آخر :

قال الله ـ عز وجل ـ « **للذين أحسنوا الحسنى وزيادة** » ...

(وفيها) قال أهل التأويل : النظر إلى الله ـ عز وجل ـ (إذ) لم ينعم الله ـ تعالى ـ على أهل الجنة ، بأفضل من نظرهم إليه ، ورؤيتهم له .

وقال الله ـ تعالى ـ : « **ولدينا مزيد** » ، (وقد) قيل : النظر إلى الله ـ عز وجل ـ .

وقال ـ تعالى ـ « **تحيتهم يوم يلقونه سلام** » ، وإذا لقيه المؤمنون رأوه .

(وقال ـ تعالى) « **كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون** » (أي) يحجبهم عن رؤيته ، ولا يحجب عنها المؤمنين .

فإن قال قائل : فما معنى قوله ـ تعالى ـ . « **لا تدركه الأبصار** » . قيل له . يحتمل أن لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة . لأن رؤية الله أفضل اللذات ، وأفضل اللذات تكون في أفضل الدارين .

ويحتمل أن يكون الله ـ تعالى ـ أراد بقوله « **لا تدركه الأبصار** » يعني ، لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين . وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا =

. . . .

= فلما قال ان الوجوه تنظر اليه يوم القيامة ، وقال فى اية أخرى الأبصار لا تدركه ، علمنا انما أبصار الكافرين لا تدركه ٠

مسالة والجواب عنها :

فان قال قائل ٠ قد استكثر الله ـ تعالى ـ سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار فقال . « **يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا : أرنا الله جهرة** » ، فيقال لهم : ان بنى اسرائيل سالوا رؤية الله ـ عز وجل ـ على طريق الانكار لنبوة موسى ـ عليه السلام وترك الايمان به حتى يروا الله ٠

فكأنهم قالوا . لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ٠

فلما سالوه الرؤية على طريق الايمان بموسى ـ عليه السلام ـ حتى يريهم الله نفسه ، استعظم الله سؤالهم ، من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليه ، كما استعظم سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء من غير أن يكون ذلك مستحيلا ٠

ولكن ابوا أن يؤمنوا بنبى الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا ٠

دليل آخر مما يدل على اثبات رؤية الله تعالى بالأبصار

ـ رواية الجماعات فى الجهات المختلفة ـ

عن رسول الله ﷺ أنه قال : (ترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تضارون فى رؤيته) ٠

فالرواية (هنا) أطلقت اطلاقا ، ومثلث برؤية العيان ، ولم يكن معناها الا رؤية العيان ٠

(وقد) رويت الرواية عن رسول الله ﷺ من طرائق عدة ، ورواتها أكثر من عدة خبر الرجم ، ومن عدة من روى أن النبى ﷺ قال : (لا وصية لوارث) ٠

ومن عدة رواة : (المسح على الخفين) ٠

ومن عدة رواة قول رسول الله ﷺ (لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها) ٠

واذا كان الرجم ، وما ذكرناه ، سننا عند المعتزلة ، كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة رواتها ونقلتها ، يرويها خلف عن سلف والحديث لا حجة فيه ، لأنه انما سئل النبى ﷺ عن رؤية الله فى الدنيا ، (حيث) قيل له :

هل رأيت ربك ؟

فقال : (نور أنى أراه) ٠

لأن العين ، لا تدركه فى الدنيا الأنواء المخلوقة على صفاتها لأن الانسان ، لو حدق ينظر الى عين الشمس ، مادام النظر الى عينها ، لذهب اكثر بصره ، واذا كان الله ـ سبحانه ـ حكم فى الدنيا بأن لا تقوم العين بالنظر الى عين الشمس ، فأحرى أن يثبت البصر للنظر الى الله ـ تعالى ـ فى الدنيا ، الا أنه يقويه الله تعالى ٠ =

. . . .

= فرؤية الله – تعالى – فى الدنيا قد اختلف فيها .

وقد روى عن أصحاب رسول الله ﷺ أن الله عز وجل « تراه العيون فى الآخرة » .

فلما كانوا على هذا مجتمعين ، وبه قائلين ، وإن كانوا فى رؤيته – تعالى فى الدنيا مختلفين ، ثبتت الرؤية فى الآخرة اجماعا .

وإذا كانت فى الدنيا مختلفا فيها ونحن انما قصدنا الى اثبات رؤية الله – تعالى – فى الآخرة .

على أن هذه الرواية على المعتزلة ، لا لهم ، لأنهم (فى الأساس) ينكرون أن الله نور فى الحقيقة .

فاذا احتجوا فالخير لهم (أن يكونوا) له تاركين ، وعنه منحرفين ، (وإلا) كانوا محجوبين (٤) .

دليل آخر مما يدل على رؤية الله – تعالى – بالأبصار .

انه ليس موجود الا جائز أن يريناه الله وانما لا يجوز أن يرى المعدوم فلما كان الله – عز وجل – موجودا مثبتا ، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه – عز وجل – وانما أرادوا من نفى رؤية الله بالأبصار التعطيل ، كما لم يمكنهم أن يظهروا التعطيل صراحا ، وأظهروا ما يؤول بهم الى التعطيل والجحود – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – .

دليل آخر مما يدل على رؤية الله بالأبصار

ان الله – تعالى – يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائيا ، فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه .

وإذا كان لنفسه رائيا ، فجائز أن يرينا نفسه .

وذلك أن من لا يعلم نفسه ، لا يعلم الأشياء ، فلما كان الله رائيا للأشياء ، كان رائيا كان عالما بنفسه .

فكذلك من لا يرى نفسه ، لا يرى الأشياء ، ولما كان الله رائيا للأشياء ، كان رائيا لنفسه ، وإن كان رائيا لها ، فجائز أن يرينا نفسه .

كما أنه لما كان عالما بنفسه ، جاز أن يعلمناها .

وقد قال – تعالى – « انني معكما أسمع وأرى » فأخبر أنه يسمع كلامهما ويراهما .

ومن زعم أن الله لا يجوز أن يرى بالأبصار ، يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله رائيا ولا عالما ولا قادرا ، لأن العالم القادر الرائى جائز أن يرى . .

مسألة . .

فإن قال قائل . قول النبى ﷺ (ترون ربكم) يعنى تعلمون ربكم اضطرارا ؟

قيل له . ان النبى ﷺ قال لأصحابه هذا ، على سبيل البشارة ، فكيف بكم اذا رأيتم الله – سبحانه – ؟!

= ولا يجوز أن يبشرهم بأمر يشركهم فيه الكفار . على ان النبى ﷺ قال (ترون ربكم) وليس يعنى رؤية دون رؤية . بل ذلك عام فى رؤية العين ورؤية القلب .

دليل آخر

ان المسلمين اتفقوا ان الجنة فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، ومن العيش السليم والنعيم المقيم .

وليس نعيم فى الجنة ، افضل من رؤية الله — تعالى — بالأبصار . وأكثر من عبد الله — تعالى — عبده للنظر الى وجهه الكريم

— أرانا الله اياه بفضله — واذا لم يكن بعد رؤية الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ ، وكانت رؤية نبى الله افضل لذات الجنة (فان) رؤيه الله أفضل من رؤية نبيه ﷺ .

واذا كان كذلك ، (فانه لن يحرم الله أنبياؤه المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين والصديقين (من) النظر الى وجهه الكريم وذلك لأن الرؤية لا تؤثر فى المرئى ، ولأن رؤية الرائى تقوم به . فاذا كان هذا كذلك ، وكانت الرؤية (غير) مؤثرة فى المرئى ، (فانها) لم توجب تشبيها ولا انقلابا عن حقيقة . ولم يستحل على الله أن يرى عباده المؤمنين نفسه فى جناته .

مسألة فى الرؤيه .

احتجت المعتزلة فى ان الله لا يرى بالأبصار ، بقوله — تعالى — « لا تدركه الأبصار » .

قالوا فلما عطف الله بقوله (وهو يدرك الابصار) قوله (ولا تدركه الابصار) وكان قوله (وهو يدرك الأبصار) على العموم أنه يدركها فى الدنيا والآخرة ، وأنه يراها فى الدنيا والآخرة ، كان قوله « لا تدركه الأبصار » دليلا على أنها لا تراه الأبصار فى الدنيا وفى الآخرة ، كان فى العموم كقوله . « وهو يدرك الأبصار » لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر !

قيل لهم . فيجب اذا كان عموم القولين واحدا (معرفه) اذا كانت الأبصار ، أبصار العيون ، أم أبصار القلوب . لأن الله — تعالى — قال « فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » وقال (أولى الأيدى والأبصار) فأراد أبصار القلوب وهى التى يفضل بها المؤمنون (على) الكافرين .

ويقول أهل اللغة . فلان بصير بصناعته ، « اى » يريدون بصر العلم ويقولون قد أبصرته بقلبى كما أبصرته بعينى .

فاذا كان البصر ، بصر العين وبصر القلب ، فلم أوجبوا علينا أن يكون قوله — تعالى (لا تدركه الأبصار) فى العموم كقوله (وهو يدرك الأبصار) لأن أحد الكلامين ، معطوف على الآخر . (وعلى هذا فقد) وجب عليهم بحجتهم أن الله — تعالى — لا يدرك بأبصار العيون ولا بأبصار القلب لأن قوله . (لا تدركه الأبصار) فى العموم . كقوله . « وهو يدرك الأبصار » . واذا لم يكن عندهم هكذا فقد وجب أن يكون قوله — تعالى — « لا تدركه الأبصار » أخص من قوله . « و (هو يدرك الأبصار) » و (هنا) انتقض احتجاجهم . ويقال لهم . انكم زعمتم أنه لو كان قوله . (لا تدركه الأبصار) خاصا فى وقت دون وقت ، لكان قوله (وهو يدرك الأبصار) خاصا فى وقت دون. =

= وقت ، وكان قوله : « **لا كمثله شيء** » وقوله : « **لا تأخذه سنة ولا نوم** » ، وقوله : (**لا يظلم الناس شيئا**) في وقت دون وقت .

فان جعلتم قوله - تعالى - « **لا تدركه الابصار** » خاصة رجع عليكم احتجاجكم ويقال لهم : اذا كان قوله : « **لا تدركه الابصار** » خاصا ، ولم يوجب خصوص هذه الايات ، فما أنكرتم أن يكون قوله : « **لا تدركه الابصار** » انما أراد في الدنيا دون الآخرة ؟

وكما أن قوله : « **لا تدركه الابصار** » بعض الأبصار دون بعض ، هل يوجب ذلك التخصيص (في) هذه الايات التي عارضتمونا بها .

فان قالوا : قوله - تعالى - : « **لا تدركه الابصار** » يوجب أن لا يدرك بها في الدنيا والاخرة ، وليس بنفي ذلك ، أن نراه بقلوبنا ، ونبصره بها ولا ندركه بها .

قيل لهم : فما أنكرتم أن يكون لا تدركه بأبصار العيون ، ولا يوجب ادراك ندركه بها أن لا نراه ونبصره بها فرؤيتنا له بالعيون ابصارنا له بها ، ليس بادراك له بها ؟

فان قالوا : رؤية البصر ، هي ادراك البصر .

قيل لهم : ما الفرق بينكم وبين من قال رؤية القلب وابصاره هو ادراكه واحاطته ؟!

فاذا كان علم القلب بالله - تعالى - ، وابصار القلب له رؤيته اياه ، ليس باحاطة ، ولا ادراك .

فلم أنكرتم أن تكون رؤية العيون وابصارها لله - عز وجل - ليس باحاطة ولا ادراك .

مسألة :

ويقال لهم : اذا كان قول الله - سبحانه - : « **لا تدركه الابصار** » في العموم ، كقوله : « **وهو يدرك الابصار** » لأن أحد الكلامين معطوف على الآخر .

فخبرونا اليست الأبصار والعيون لا تدركه رؤية لا لمسا ولا ذوقا ولا على وجه من الوجوه ؟

فمن قوله : نعم اخبرونا عن قوله - تعالى - : « **وهو يدرك الابصار** » اتزعمون أنه يدركها لمسا وذوقا بأن يلمسها ؟

فمن قولهم نعم . يقال لهم اخبرونا عن قوله تعالى : (**وهو يدرك الابصار**) أتزعمون أنه يدركها لمسا وذوقا بأن يلمسها . فمن قولهم : لا يقال لهم .

يقال لهم : فقد انتقض قولكم .

فان قوله : « **وهو يدرك الابصار** » في العموم ، كقوله : « **لا تدركه الابصار** » .

مسألة :

اذا كان قائل منهم ان البصر في الحقيقة هو بصر العين ، لا بصر القلب قيل له : ولم زعمت هذا ؟

وقد سمى أهل اللغة بصر القلب بصرا ، كما سموا بصر العين بصرا فان جاز لكم ما قلتم ، جاز لغيركم أن يزعم : أن البصر في الحقيقة ، هو بصر القلب دون العين .

والمصدر الثالث لبراهين الأشعرى هو الاجماع . أما المصدر الرابع والأخير لقوله برؤية المؤمنين لله سبحانه فى الجنة ، فهو أن حياة الجنة هى — كما اجمع المسلمون — تمثل البهجة الكاملة والسعادة المطلقة وليس أدعى للبهجة والسعادة بعد لقاء الرسول ﷺ سوى مطالعة وجه الله الكريم . وعلى النحو نفسه ، فانه عندما ناقش موضوع ارادة الله نجده برفض أفكارا لتعارضها مع مبدأ أجمع المسلمون عليه وهو ان « ما أراده الله يكون ، وما لم يرده لم يكن » (١١) والاعتراف بالاجماع كأساس من أسس الشريعة أخذ به للمرة الأولى الامام الشافعى (المتوفى ٢٠٤ هـ) ويبدو أنه طبق على المسائل العقائدية على يد المعتزلة بعد ذلك بوقت غير طويل (١٢) .

واخيراً ، فثمة عدد من الأدلة العقلية الخالصة ساقها الأشعرى. ومن ذلك — فى مقام اثبات رؤية الله سبحانه — الدليل السادس والدليل السابع اللذان عرض لهما فنسنك .. وعند مناقشة الأشعرى لبعض المعتزلة الذين ينكرون أن الله جعل (أو خلق make) أساس الكفر ،

= واذا لم نجز هذا ، فقد وجب ان البصر بصر العين وبصر القلب .

مسالة :

ويقال لهم : حدثونا عن قول الله عز وجل — : « **وهو يدرك الابصار** » ما معناه ؟

فان قالوا : معنى « **يدرك الأبصار** » انه يعلمها .

قيل لهم : « اذا كان أحد الكلامين معطوفا على الآخر ، وكان قوله تعالى : « **وهو يدرك الابصار** » معناه يعلمها ، فقد وجب أن يكون قوله تعالى : « **لا تدركه الابصار** » لا تعلمه ، وهذا نفى للعلم لا للرؤية فان قالوا : معنى قوله تعالى « **وهو يدرك الأبصار** » انه يراها رؤية ليس معناها العلم .

قيل لهم : فالابصار الذى فى العيون يجوز ان يرى .

فان قالوا : نعم ، نقضوا قولهم : انا ما نرى من البصر الا من جنس ما نرى الساعة ، فان جاز أن يرى الله ما ليس من جنس المرئيات ، وهو الابصار الذى فى العين فلم لا يجوز أن يرى نفسه ؟

وان لم يكن من جنس المرئيات فلم لا يجوز أن يرينا نفسه ؟

وان لم يكن من جنس المرئيات ، يقال لهم : حدثونا اذا رأينا شيئا فبصرنا رآه ؟ أو انما يراه المرائى دون البصر ؟

فمن قولهم . انه محال ، أن نرى البصر الذى فى العين .

فيقال لهم : الاية تنفى أن تراه الابصار . ولا تنفى أن يراه المبصرون .

أكد الأشعرى أن الفعل ليس فعلا على الحقيقة الا اذا علمه الفاعل وفقا للحقيقة التى يقوم عليها (١٣) ويمكن تكرار أمثلة لا تنتهى على هـذا النحو . الا أننا ـ على أية حال ـ لا بد أن نضيف أنه لا يوجد حد فاصل واضح بين الأدلة العقلية وما استخلص من اجماع المسلمين (يقصد أن الاجماع ايضا يمكن ان يكون على أسس عقلية) ، وربما كان من الأمور الملاحظة بشكل عام أن المسلم يصلى لربه (أو يدعو ربه) بسبب قوة الايمان وليدفع عن نفسه قوة الشرك (الكفر) (١٤) ، وقد كانت كل الأدلة التى ساقها الأشعرى انما كان دافعها الرد على خصوم قالوا بوجهات نظر مخالفة لتلك التى يقول بها ، ومن هنا فان خصومه ان كانوا يرون الرأى نفسه فى قضايا أخرى لا خلاف بينهم وبينه فيها ، عندئذ لم يجد الاشعرى ضروره لاعمال العقل لتبرير هذه المعتقدات . والأشعرى يؤكد أن كل ما يمس عظمة الله ووقاره أو يفترض الضعف فيه أو يصوره ـ سبحانه ـ غير كفء أو غير مكترث ـ انما هى بالتأكيد أفكار باطلة .

ودراسة كتاب الابانة عن اصول الديانة توضح لنا ان الأشعرى وان كان يضع القرآن الكريم والحديث النبوى فى المقام الأول ، الا أنه ايضا جعل للعقل والمنطق مكانا حفيا .

وربما لهذا يبدو غريبا أنه اعلن ولاءه للصيغة التى قال بها احمد بن حنبل وهى صيغة (بلا كيف) Without how التى ينظر اليها أحيانا على أنها صيغة غامضة (أو على أنها علامة على تحبيذ الابتعاد عن العلم والمعرفة وتفضيل الجهل أو عدم المعرفة أو أنها صيغة ظلامية(١٥) Obscurantism.

وهذا ليس غريبا حقا عندما نلاحظ أنه قد وجد بالفعل هيكل كامل للتفكير السالب ، ذلك التفكير الذى ينكر امكانية العلم بالله سبحانه الا من خلال المعرفة السالبة بمعنى القول بأن الله سبحانه (ليس كذا) أو (لا هو كذا ولا هو كذا) أما الصيغة الموجبة فمرفوضة ، وقد ارتبط الجهمية بهذا النوع من التفكير لذلك سموا (بالمعطلة) ، وسمى تفكيرهم (بالتعطيل) وقد استمر هذا التفكير (السالب) لكن بشكل معتدل عند بعض من عرفوا باسم (أهل الاثبات) (١٦) وهذا التفكير السالب

مشروع فيما يرى الأشعرى لأن العقل البشرى غير قادر على فهم طبيعة الله عز وجل . لكنه ذهب لنقطة أبعد وهى ان الحيلولة بيننا وبين الوصول للمعرفة الحقة تعود لقصـــور فى عقلنا البشرى ومع هــذا فان الوحى الالهى يهيىء لنا هذه المعرفة الحقة ، بل لقد ذهب الى أن العقل لا يمكن أن يسمح له بالوقوف موقف الحكم على العبارات والأفكار الواردة فى الوحى وأن الانسان لا يمكنه الا أن يقبلها — ببساطة — كما هى وقــد عارض الأشعرى التفسير المجازى للعبارات التى يفهم منها تشبيه أو تجسيم أو تجسيد لله تعالى (١٧) . فقد أنكر الأشعرى تفسير « يد الله » بقدرة الله او بفضل الله وهو تفسير يتمشى مع المنحى العقلى ، وقــد يتعارض مع نص الكلمات الموحى بها ، لكن — من ناحية أخرى — عندما اتضحت علاقة ما هو عقلى بالوحى وغدت مفهومة ، لم يعــد أتبــاع الأشعرى فى حاجة الى اشاحة وجوههم عن التفسير المجازى . ويمكننا على النحو نفسه فهم قبول الأشعرى غير العقلانى (أى القبول غير العقلانى للأشعرى) للغيبيات المتعلقة بالآخرة (كالبعث والحســاب ... الخ) فى ضوء المتغيرات التى عاصرته ، اذ يمكننا أن نقــول الى حد كبير — أن أولئك الذين أنكروا الوقائع المختلفة فى يوم قيام القيامــة (أهوال يوم القيامة وما الى ذلك) كالجهمية مثلا كانوا يحاولون انكار المعنى الباطنى للسلوك السوى الخير ، وتداعياته التى لا تنسب الفعل لفاعله البشرى . فقد كانت تداعيات أفكار الجهمية ومن نحا نحــوهم تهدد بشيوع اللا أخلاقية (الاباحية الخلقية) وازالة الفاصل بين ما هو حلال وما هو حرام (ما هو صحيح وما هو خاطىء) .

لقد كان انكار الأفكار التقليدية اذن مسألة لها عواقب غير طيبة على الصعيد العملى ، وفى ضوء هذه المتغيرات المعاصرة للأشعرى يمكن فهم أفكاره (*) .

(*) لدقة هذه الموضوعات العقائدية نفضل هنا ايراد ما ذكره الاشعرى فى مسألة نسبة الوجه والعينين والبصر واليدين الى الله سبحانه

. قال الله تعــالى . « **كل شىء هـالك الا وجـهه** » وقـال تعــالى « **ويبقى وجـه ربك ذو الجلال والاكرام** » ، فاخبر أن له سبحانه وجها لا يفنى . ولا يلحقه الهلاك » =

. . . .

= وقال تعالى « تجـرى باعيننـا » « واصنع الفـلك باعيننـا ووحينـا » فاخـبر تعالى أن له وجها وعينا لا بكيف ولا حدود ·

وقال تعـالى · « واصبر لحـكم ربك فانك باعيننـا » وقـال تعـالى · « لتصنع على عينى » وقال تعالى « وكان الله سميعا بصيرا » ·

وقال لموسى وهارون ــ عليهما أفضل الصلاة والسـلام « انني معكمـا أسـمع وارى » فأخبر (تعالى) عن سمعه وبصره ورؤيته ·

ونفى الجهمية أن يكون لله تعالى وجه ــ كما قال ــ وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين ، ووافقوا النصارى ، لأن النصارى لم تثبت الله سميعا بصيرا ، الا على معنى أنه عالم ·

وكذلك قالت الجهمية ، وفى حقيقة قولهم أنهم قالوا نقول ان الله عالم ، ولا نقول سميع بصير الا على معنى عالم وذلك (هو) قول النصارى ·

وقالت الجهمية (أيضا) · ان الله لا علم له ولا قوة ولا سمع ولا بصر وانما قصدوا الى تعطيل التوحيد ، والتكذيب بأسماء الله تعـالى فأعطوا ذلك له لفظا ، ولم يجعلوا قولهم فى المعنى ·

ولولا أنهم خافوا السيف ، لأفصحوا بأن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم ·· ولكن خوف السيف منعهم من اظهار زندقتهم ·

وزعم شيخ منهم نجس ، مقدم فيهم أن علم الله ، هو الله ، وأن الله سبحانه علم فنفى العلم من حيث أوهم أنه تبينه ، حتى لزم أن يقول : يا علم اغفر لى ·

اذا كان علم الله عنده هو الله ، كان الله ــ على قياسه الفاسد علما وقدرة ــ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ــ ·

قال الشيخ أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى ــ رحمه الله ورضى عنـه ــ وبالله نستهدى ، واياه نستكفى ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، وهو المستعان ·

مسألة :

أما بعد : فمن سألنا فقـال

أتقولون ان لله وجهـا ؟

نقول له · نقول لك خلافا لما قاله المبتدعون ، وقـد دلك على ذلك قوله تعـالى : « (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) » ·

مسألة :

وان سألنا : أتقولون ان لله يدين ؟

(نقول له) نقول ذلك بلا كيف وقد دل عليه قوله تعالى : « يد الله فوق أيديكم » وقوله تعـالى « لما خلقت بيـدى » · .

= ورُوى عن النبى ﷺ أنه قال : « ان الله مسح ظهر آدم بيده ، فاستخرج منه ذريته » فثبتت اليد بلا كيف .

وجاء فى الخبر المأثور عن النبى ﷺ : (ان الله تعالى خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده) (٢) أى بيد قدرته سبحانه وتعالى .

وقال تعالى « بل يداه مبسوطتان » .

وجاء عن النبى ﷺ أنه قال . (كلتا يديه يمين) .

وقال تعالى « لأخذنا منه باليمين » .

وليس يجوز فى لسان العرب ، فى عادة أهل الخطاب ، أن يقول القائل : عملت كذا بيدى ، ويعنى به النعمة .

واذا كان الله قد خاطب العرب بلغتها ، وما يجرى مفهوما (فى) كلامها ومعقولاً فى خطابها ، فلا يجوز فى خطاب أهل اللسان أن يقول : فعلت بيدى ، ويعنى « النعمة » . (وعلى هذا فقد) بطل أن يكون معنى قوله تعالى . « بيدى » (يقصد) « النعمة » .

وكذلك لا يجوز أن يقول القائل . « لى عليه يدى » ، ويعنى نعمتى ، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ، ولم يرجع الى أهل اللسان فيها ، دوفع عن أن تكون اليد بمعنى « النعمة » .

واذا كان لا يمكن أن نتفق فى أن اليد (هى) النعمة ، الا من وجهة اللغة ، واذا دفع (من جهة) اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها ، وأن لا يثبت (أن) اليد (تعنى) النعمة من قبلها . لأنه ان روجع فى تفسير قوله تعالى . « بيدى » (أى) نعمتى فان المسلمين ليس على ما ادعى متفقين وان رجع الى اللغة فليس فى اللغة أن يقول القائل « بيدى » بمعنى نعمتى

وان لجأ الى وجه ثالث ، سألناه ، (مع أنه) لن يجد لذلك سبيلا .

مسألة :

ويقال لأهل البدع . لم زعمتم أن معنى قوله تعالى : « بيدى » نعمتى ؟ أزعمتم ذلك اجماعا أو لغة ؟ (مع أنهم) لا يجدون ذلك اجماعا أو فى اللغة ! وان قالوا . قلنا ذلك من (باب) القياس .

قيل لهم . ومن أين وجد فى القياس ، أنه قوله : « بيدى » لا يكون معناه الا نعمتى .

ومن أين يمكن أن تعلم بالعقل أن تفسر « كذا » مع أنا رأينا كتابه العزيز الناطق على لسان نبيه الصادق « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » وقال تعالى . « لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين » (٢) وقال تعالى : « جعلناه قرآنا عربيا » وقال تعالى : «أفلا يتدبرون القرآن » ولو كان القرآن بلسان غير =

= العرب لما أمكن أن نتدبره ، ولا أن نعرف معانيه ، اذا سمعناه ، فلما كان من لا يحسن لسان العرب لا يحسنه ، وانما يقر به العرب اذا سمعوه علم أنهم انما علموه لأنه بلسانهم نزل ، وليس فى لسانهم ما ادعوه .

مسألة :

وقد اعتل معتل بقوله تعالى « **والسماء بنيناها بأيد** » (وقد قالوا (ان) « الأيد » (يعنى) القوة .

فوجب (على حد زعمهم) أن يكون معنى قوله تعالى « **بيدى** » بقدرتى فيقال لهم : هذا التأويل فاسد من وجوه .

احداها . أن الأيد ليس بجمع لليد ، لأن جمع يد أيدى وجمع اليد التى هى « نعمة » (هو) أيادى ، وانما قال تعالى « **لما خلقت بيدى** » فبطل بذلك أن يكون معنى قوله « **بيدى** » معنى قوله « **بنيناها بأيد** » وأيضا فلو كان أراد القوة ، لكان معنى ذلك بقدرتى ، وهذا مناقض لقول مخالفينا ، وكاسر لمذهبهم ، لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون (له) قدرتين .

وأيضا فلو أن الله تعالى ، عنى بقوله « **لما خلقت بيدى** » « القدرة » لما كان لآدم على ابليس من مزية فى ذلك ، والله تعالى أراد أن يرى فضل آدم — عليه السلام — عليه ، اذ خلقه بيديه ، ولو كان خالقا لابليس بيديه ، كما خلق آدم — عليه السلام (٢) — لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، ولكان ابليس يقول محتجا على ربه فقد خلقتنى بيديك كما خلقت آدم — عليه السلام — بهما . فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك ، قال تعالى موبخا له على استكباره على آدم — عليه السلام — أن يسجد له . « **ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى استكبرت** » دل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة ، اذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعا بقدرته وانما أراد اثبات يدين ، ولم يشارك ابليس آدم — عليه السلام — فى أن خلق بهما .

وليس يخلو قوله تعالى . « **لما خلقت بيدى** » أن يكون معنى ذلك اثبات يدين نعمتين ، أو يكون معنى ذلك اثبات يدين جارحتين — تعالى الله عن ذلك — أو يكون معنى ذلك اثبات يدين قدرتين أو يكون معنى ذلك اثبات يدين ليستا نعمتين ولا قدرتين ولا توصفان الا كما وصف الله تعالى .

فلا يجوز (اذن) أن يكون معنى ذلك نعمتين ، لأنه لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائل : « عملت بيدى » أى نعمتى .

ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا أن نعنى جارحتين ، ولا يجوز عند خصومنا يعنى قدرتين .

واذا فسدت الأقسام الثلاثة ، صح القسم الرابع وهو معنى قوله تعالى . « **بيدى** » اثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين (بل) لا توصفان ، الا بأن يقال : انهما يدان ليستا كالأيدى خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التى سلفت .

مسألة :

وأيضا لو كان معنى قوله تعالى . « **بيدى** » نعمتى لكان لا فضيلة لآدم — عليه السلام — على ابليس فى ذلك ، على رأى مخالفينا ، لأن الله تعالى ابتدأ ابليس — على =

. . . .

= قولهم ـ كما ابتدأ آدم ـ عليه السلام ـ وليست تخلو النعمتان من أن تكونا بدون آدم ـ عليه السلام ـ أو تكونا عرضين فى بدن آدم ـ عليه الصلاة والسلام ـ .

فلو كان عنى بدون آدم ، فلابد أن عند مخالفينا من المعتزلة جنسا واحدا ، واذا كانت الأبدان عندهم جنسا واحدا ، فقد حصل فى جسد ابليس ـ على مذاهبهم ـ من النعمة ما حصل فى جسد آدم ـ عليه السلام ـ وكذلك أنه عنى عرضين ، فليس من عرض فعله فى بدن آدم ـ عليه السلام ـ من لون أو حياة او قوة ، أو غير ذلك ، الا وقد فعل من جنسه عندهم فى بدن ابليس ، وهذا يوجب أنه لا فضيلة لآدم ـ عليه السلام ـ على ابليس فى ذلك .

والله تعالى انما احتج على ابليس بذلك ليريه أن لآدم ـ عليه السلام ـ الفضيلة . فدل على أن الله ـ عز وجل ـ لما قال « خلقت بيدى » لم يعن نعمتى .

مسألة :

ويقال لهم

لم أنكرتم أن يكون الله تعالى عنى بقوله « بيدى » يدين ليستا نعمتين ؟

فان قالوا لأن اليد اذا لم تكن نعمة ، لم تكن الا جارحة .

قيل لهم ولم قضيتم أن اليد اذا لم تكن نعمة ، لم تكن الا جارحة ؟ فان راجعونا الى شاهدنا ، او الى ما نجده بيننا من الخلق وقالوا اليد ان لم تكن نعمة فى الشاهد ، لم تكن الا جارحة قيل لهم ان عملتم الشاهد ، وقضيتم به على الله تعالى ، فكذلك لم نجد حيا من الخلق الا جسما ، لحما ودما ، فاقضوا بذلك على الله ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والا كنتم لقولكم تاركين ، ولاعتلالكم ناقضين ، وان أثبتم حيا لا كالأحياء منا ، فلم أنكرتم أن تكون اليدان اللتان أخبر الله عنهما يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، ولا كالأيدى .

وكذلك يقال لهم لن تجدوا مدبرا حكيما الا انسانا ، ثم أثبتم أن للدنيا مدبرا حكيما ليس كالانسان ، وخالفتم الشاهد ، ونقضتم اعتلالكم ، فلا تمنعوا من اثبات يدين ليستا نعمتين ، ولا جارحتين ، من أجل أن ذلك خلاف للشاهد .

فان قالوا اذا أثبتم لله يدين لقوله تعالى (لما خلقت بيدى) فلم لا أثبتم له أيدى ، لقوله : « مما عملت أيدينا » .

قيل لهم قد أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك ، وجب أن يكون الله تعالى ذكر « أيدى » ورجع الى اثبات يدين ، لأن الدليل قد دل على صحة الاجماع . واذا كان الاجماع صحيحا ، وجب أن يرجع من قوله أيدى الى يدين لأن القرآن على ظاهره ، ولا يزول عن ظاهره الا بحجة ، فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدى عن الظاهر الى ظاهر آخر ، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها الا بحجة .

فان قال قائل : اذا ذكر الله الأيدى ، وأراد يدين ، فما أنكرتم أن نذكر الأيدى ، ويريد يدا واحدة ؟

٢ ــ قدرة الله سبحانه فى فكر الأشعرى

القراءة السريعة للعقائد الاسلامية فى كتابى الإبانة ومقالات الإسلاميين للأشعرى كافية لتوضيح أن الرجل (الأشعرى) يركز تركيزا شديدا على قدرة الله وهيمنته بل انه يردد أفكارا كثيرة تعود لفترة ما قبل الاسلام ، فالمبدأ الخامس من العقيدة كما يراها تتضح فى قوله (انهم يؤكدون أنه لا شيء على الأرض ــ خيراً أو شراً ــ الا بارادة الله فكل شيء بارادة الله ، وفى القرآن الكريم : « وما تشاءون الا أن يشاء الله ان الله كان عليما حكيما » / الانسان الآية ٣٠ ؛ ولذا يقول المسلمون : « ما اراده الله يكون وما لم يرده لم يكن ») (١٨) .

= قيل له . ذكر الأيدى وأراد يدين ، لأنهم أجمعوا على بطلان قول من قال أيدى كثيرة ، وقول من قال يدا واحدة .

فقلنا يدان ، لأن القرآن على ظاهره ، الا أن تقوم حجه ، (وهذه الحجة يجب) أن تكون على خلاف الظاهر .

فان قال قائل ما أنكرتم أن يكون قوله تعالى « مما عملت أيدينا » وقوله تعالى « لما خلقت بيدى » على المجاز ؟

قيل له . حكم كلام الله تعالى ، أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهر الى مجاز الا بحجة .

ألا ترون ، اذا كان ظاهر الكلام ، العموم ، ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص ، وليس هو على حقيقة الظاهر .

وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم ، عن العموم بغير حجة وكذلك قوله تعالى « لما خلقت بيدى » على ظاهره .

وحقيقته اثبات اليدين ، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين الى ما ادعاه خصومنا الا بحجة .

ولو جاز ذلك لجاز لمدع ان يدعى على أن ما ظاهره العموم هو على الخصوص ، وما ظاهره الخصوص ، هو على العموم ، بغير حجة ولذا لم يجز هذا لمدعيه بغير برهان ، لم يجز لكم ما ادعيتموه انه مجاز ، أن يكون مجازا بغير حجة .

بل وجب أن يكون قوله تعالى . « لما خلقت بيدى » اثبات يدين لله تعالى وفى الحقيقة ، غير نعمتين ، (لأنه) لا يجوز عند اهل اللسان أن يقول قائلهم . فعلت بيدى ، وهو يعنى نعمتى » .

والملاحظة الأخيرة ربما كان المقصود منها التدليل على مبدأ الاجماع فى موازاة البرهان المأخوذ من القرآن الكريم ، فقد استدل أولا بآية كريمة ثم باجماع المسلمين على أن ما أراده الله كان وما لم يرده لم يكن . ومن المؤكد أن المعتقد العام عند المسلمين وهو ارتباط ما كان بارادة الله واضح تماماً فى بعض فصول كتاب الابانة للأشعرى ، فالمبدأ الجبرى (القدرى) القديم الذى مؤداه ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك قد تردد فى مواضع مختلفة (١٩) وثمة أثر لما تردد فى الحديث الشريف عن القلم ، ومعرفة الله لما يفعله البشر وتدوينه (بالقلم) ما سيفعلون (*) (٢٠) .

وثمة نقطة تربية ألح عليها الأشعرى الحاحا شديداً بل مملا فى كتابه الابانة وهو أن الفرق بين المؤمن والكافر هو نتيجة للطريقة المختلفة التى عامل الله بها كلا منهما ، وليس هذا الفرق ناتجا عن عمل مستقل ناتج عن أى منهما . وهذه الفكرة تصبغ كل ما كتبه الأشعرى عن الهداية والضلال والختم (بفتح الخاء) Sealing وتميزها ، وهى أفكار مرتبطة بفكرة هيمنة الله المطلقة فهو سبحانه يريد (أو يشاء) كل ما هو موجود على ظهر البسيطة ، فان كان كفر الانسان وكبائره (أخطاؤه ومعاصيه) من عمله هو وليست أشياء أرادها الله (شاءها) ، فإن هذا يعنى أن الله ضعيف وأنه غير قادر — أستغفر الله —

(★) نفضل هنا الرجوع لكتاب الابانة مباشرة ليطمئن القارئ العربى أن (وات) قد نقل بالفعل الأفكار صحيحة ، وكذلك لمزيد من الشرح والايضاح :

« ... وأنه لا يكون فى الأرض من خير وشر الا ما شاء الله ، وأن تكون بمشيئة الله — عز وجل — ، وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله ، ولا يستغنى عن الله ، ولا يقدر على الخروج من علم الله — عز وجل — .

وأنه لا خالق الا الله ، وأن أعمال العباد مخلوقة لله بقدرته كما قال سبحانه . « **والله خلقكم وما تعملون** » .

وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئا . وهم يخلقون ، كما قال : « **هل من خالق غير الله** » . وكما (قال) « **لا يخلقون شيئا وهم يخلقون** » ، وكما قال سبحانه : « **أفمن يخلق كمن لا يخلق** » وكما قال . « **أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون** » وهذا فى كتاب الله كثير .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، ولطف بهم (؟) وأصلحهم وهداهم ، وأضل الكافرين ولم يهدهم ، ولم يلطف بهم بالايمان كما عم أهل الزيغ الطغيان ، ولو لطف بهم أو أصلحهم =

وهذا أمر مستحيل ولا يمكن التفكير فيه . لذا فالأشعرى قد خلص الى نتيجة مؤداها أن الله خالق لكفر الانسان وكبائره .

وفى الوقت نفسه فقد تناول الأشعرى الفعل البشرى أو النشاط البشرى human activity فى خط واحد مع تركيزه على الهيمنة المطلقة لله سبحانه . فقد قال الأشعرى بما قال به فعلا النجار مؤلف كتاب وصية أبى حنيفة وغيره ، من حيث ان استطاعة الانسان على الفعل مصاحبة للفعل نفسه وانها — اى الاستطاعة — لم تكن موجودة قبل ذلك ، ومن هنا فان الاستطاعه مخصصة لفعل واحد أو عمل واحد وليست مطلقة (للعمل ونقيضه) (٢١) وبعبارة أخرى ، فان الله عندما يهب لانسان « الاستطاعة » أو القدرة على أن يؤمن فليس امام الانسان الا أن يؤمن ، فطريق الايمان هو وحده المتاح له ، فليس له — ولا يستطيع — أن يكفر ، بل وليس أمامه أن يتراجع عن ايمانه أو يحجم عنه ، ومن هنا فان العمل وان كان عمل الانسان الا أنه لا يتم الا من خلال « قدرة » أو استطاعة خلقها الله فيه ، وهذه الاستطاعة فى يد الله سبحانه دائما لا يفلتها ولا يفقد السيطرة عليها فهو المهيمن القادر : ولا يبقى الا ظل لمسئولية الانســـان عن عمله There remains only the shadow of man's responsibility for the actions.

ليس غريبا اذن أن يبدو الأشعرى رافضا لأفكار برغوث التى مؤداها أن الفعل أو العمل ليس اختياريا اذا كان الله هو الذى أجبره

= لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين . وان الله يقدر أن يصلح الكافرين ، ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين — كما علم — وخذلهم وطبع على قلوبهم .

وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وانا نؤمن بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومره .

ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا .

وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضررا ولا نفعا الا باذن الله — كما قال عز وجل — .

ونلجىء أمورنا الى الله ، ونثبت الحاجة والفقر فى كل وقت اليه سبحانه وتعالى » .

على فعله ، واكد الأشعرى أن الله سبحانه الى جانب كونه قادرا على خلق الكسب (ما كسبت يداه) acquisition للانســـان ، فإنه أيضا ـــ أى الله سبحانه ـــ قادر على اجباره على فعل الشر (٢٢) .

قبول الأشعرى لفكرة الكسب أو الاكتساب لا يزيد الا قليلا عـــن كونه رياء (أو تملقاً) ، وربما يكون قد احتفظ بكـــره الجبائى للفـــكرة وعدم اقتناعه بها ، وبالاضافة للفقره التى أشرنا اليها لتونا فهناك أيضا اشارة للفكرة مرتين فى كتاب المقالات ، ومرة فى كتاب الابانة ، ففى هذه الفقرات استخدم الأشعرى الكلمة وشرحها من وجهة نظره (كما يفهمها والمقصود كلمة الاكتساب أو الكسب) ففى احدى اشاراته ذكر أن معنى الاكتساب هـــو تحصيل الشىء أو تمكين الفرد من تحصيل الشىء (أو الحصول عليه) بتمكينه من الاستطاعة أو القدرة ، وهو هنا يشير الى أن الاستطاعة مخلوقة وفى فقرة أخرى يشير الأشعرى الى أن الانسان مهما عمل ومهما اكتسب ، فانه يظل دائما تحت الهيمنة الالهية أو تحت اشراف الله سبحانه Without God's Control ، فلا أحد يكتسب الا بارادة الله (*) (٢٣) .

(*) الفكرة بنص كلمات الأشعرى فى الابانة

« ـ ان قال قائل لما قلتم ان الله مريد لكل كائن أن يكون ، ولكل ما لا يكون ، أن لا يكون ؟

قيل له الدليل على ذلك أن الحجة وضحت (فى) أن الله تعـالى خلق الكفر والمعاصى ـ وسنبين ذلك بعد هذا الموضوع فى كتابنا ـ واذا وجب أن الله خالق لذلك ، فقد وجب أنه مريد له لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده .

جواب آخر :

(هو) أنه لا يجوز أن يكون فى سلطان الله تعالى ، من اكساب العباد ما لا يريد ، كما لا يجوز أن يكون من فعله المحتمع ، على أنه لو فعل ما لا يريده . لأنه لو وقع من فعله ما لا يعلمه ، لكان فى ذلك اثبات النقصان ، وكذلك القصد ، لوقع من عباده ما لا يعلمه .

وكذلك لا يجوز أن يقع من عباده ما لا يريده ، (واذا) كان ذلك وجب أن يقع (ذلك) عن نهور وغفلة ، أو عن ضعف وتقصير على بلوغ ما يريده .

وأيضا فلو كانت المعاصى ، وهو لا يشاء أن تكون ، لكان قد كره أن تكون وأبى أن تكون ، وهذا يوجب ، أن تكون المعاصى ، كائنة ـ شاء الله أم أبى ، وهذه صفة الضعف ـ تعـالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ . =

. . . .

= وقد أوضحنا أن الله سبحانه ، لم يزل مريدا على حقيقته التى علمه عليها ، فاذا كان الكفر مما يكون ، وقد علم ذلك ، فقد أراد أن يكون » .

مسألة :

ويقال لهم . اذ كان الله علم أن الكفر يكون ، وأراد أن لا يكون فقد أراد أن يكون ما علم ، على خلاف ما علم ، واذا لم يجز ذلك فقد أراد أن يكون ما علم .

ــ ويقال لهم . لما ابيتم الله يريد الكفر ، الذى علم أنه يكون ، أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان ؟

فان قالوا . لأنه كل مريد لسفه سفيه .

قيل لهم ولم قلتم ذلك ؟ أوليس قد اخبر الله تعالى ، عن ابن آدم أنه قال لأخيه : « لئن بسطت الى يدك لتقتلني ما انا بباسط يدى اليك لأقتلك انى اخاف الله رب العالمين انى اريد ان تبوء باثمى واثمك فتكون من اصحاب النار » فأراد أن يقتل أخاه لئلا يعذب ، وان يقتله أخوه حتى يبوء باثم قتله له ، وسائر اثامه التى عليه ، فيكون من أصحاب النار . فأراد قتله أخيه (له) الذى هو سفيه ، ولم يكن (هو) بذلك سفيها ، فلم زعمتم ان الله تعالى اذا أراد سفه العباد ، وجب أن ينسب ذلك اليه .

مسألة :

ويقال لهم . قد قال يوسف ــ عليه السلام ــ . « رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه » ، وكان سجنهم اياه معصية ، فأراد المعصية التى هى سجنهم اياه دون فعل ما يدعونه اليه ، ولم يكن بذلك سفيها ، فما انكرتم من لا يجب اذا أراد البارىء سبحانه ، سفه العباد ، أن يكون قبيحا بينهم ، خلافا للطاعة فى أن يكون سفيها .

مسألة اخرى :

ويقال لهم . أليس من يرى من جرم المسلمين ، كان سفيها ، والله سبحانه وتعالى يراهم ، ولا ينسب الى السفه ، فلابد من نعم . فيقال لهم : فما انكرتم أن من أراد السفه من كان سفيها ، والله سبحانه يريد سفه السفهاء .

مسألة :

ويقال لهم . السفيه منا ، من كان سفيها ، لما أراد السفه ، لأنه نهى عن ذلك ، ولأنه تحت شريعة من فوقه ، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ، فلما اتى ما نهى عنه ، كان سفيها .

ورب العالمين ــ جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ــ ليس تحت شريعة ، ولا فوقه من يحد له الحدود ، ويرسم له الرسوم ، ولا فوقه مبيح ولا حاظر ، ولا آمر ولا زاجر .

فلم يجب اذا أراد ذلك ان يكون قبيحا ، أو أن ينسب الى السفه ــ سبحانه ــ .

مسألة :

ويقال لهم : أليس بمن خلا بين عبيده وامائه منا ، يزنى بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم ، فيكون (بذلك) سفيها ، ورب العالمين قد خلا بين عبيده وامائه ، (وقد) يزنى بعضهم ببعض ، وهو يقدر على التفريق بينهم ، وليس سفيها (سبحانه) =

. . . .

= وكذلك من أراد السفه منا كان سفيها ، ورب العالمين يريد السفه وليس سفيهـا "

مسألة أخرى :

ويقال لهم : من أراد طاعة الله منا ، كان مطيعا ، كما من أراد السفه كان سفيها ، ورب العالمين يريد الطاعة ، وليس مطيعـا ، فكذلـك يريد السفـه ، وليس سفيهـا ــ (سبحانه) ــ .

مسـألة :

ويقال لهم . قـال الله تعـالى . « ولو شاء الله ما اقتتلوا » فأخبر أنه لو شـاء أن لا يقتتلوا . (ولكن) قـال : (ولكن الله يفعل ما يريد) من القتـال . فاذا وقع القتال ، فقد شاءه ، كما قال : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » .

فقد أوجب أنه لو ردهم الى الدنيـا لعـادوا الى الكفر ، وانهم اذا لم يردهم الى الدنيا لم يعودوا ، فكذلك لو شاء ، أن لا يقتتلوا لما اقتتلوا ، واذا اقتتلوا فقد شاء أن يقتتلوا "

مسـألة :

ويقال لهم . قال الله تعالى : « ولو شئنا لآتينـا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنـة والنـاس اجمعين » واذا حق القول بذلك ، أن يؤتى كل نفس هداها ، لأنه اذا لم يؤتها ، لما حق القول بتعذيب الكافرين ، واذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالها .

قالوا . معنى ذلك ، لو شئنا جبرناهم على الهدى واضطررناهم اليه .

قيل لهم : اذ أجبرهم على الهدى واضطرهم اليه ، ليكونوا مهتدين "

فان قالوا : نعم .

قيل لهم . فاذا كان اذا فعل الهدى كانوا مهتدين " فما أنكرتم أنه لو فعل كفر الكافرين ، لكانوا كافرين ، وهذا هدم لقولهم ، لأنهم زعموا انه لا يفعل الكفر الا كافر .

ويقال لهم أيضا : على أى وجه يؤتيهم الهدى ، لو آتاهم اياه ، وشاء لهم ؟

فان قالوا : على الالجـاء .

قيل لهم : واذا ألجأهم الى ذلك ، هل ينفعهم على طريق الالجاء .

فمن قولهم : لا "

قيل لهم : فاذا اخبر انه لو شاء لآتاهم الهدى ، لولا ما حق منه من القول انه يملأ منهم جهنم ، واذا كان لو ألجأهم ، لم يكن نافعا لهم ، ولا مزيلا للعذاب عنهم ، كما لا ينفع فرعون قوله الذى قاله عند الغرق والالجاء فلا معنى لقولكم ، لأنه لولا ما حق من القول لأتى كل نفس هداها واثبات الهدى على الوجه الذى قلتموه ، لا يزيل العذاب .

مسألة أخرى :

ويقال لهم قال الله تعالى . « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغـوا فى الأرض » وقال تعالى . « ولولا أن يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة » ، فأخبر أنه لولا أن يكون الناس مجتمعين على الكفر ، لبسـط لهم الرزق ، =

وقبل أن ندين الأشعرى بسبب تقلبله من شأن مسئولية الانسان عن أعماله (جعلها فى حيز أضيق من المتوقع) ، يحسن بنا أن نتأمل محاولاته لحل مشكلة الشر أو مشكلة الكفر Problem of evilالتى واجهها بمعنى تعرضه لها . لقد كان الأشعرى واضحا تماما فى إدراك أن هيمنة الله الكاملة وارادته المطلقة ، تعنى أنه سبحانه قد أراد كل الشر الموجود فى الدنيا فالله ليس ضعيفا ولا هو متسم بالاهمال (بحيث تجرى الأمور دون علمه) ، لكن الأشعرى كان أيضا متيقناً أن الله عادل وخير . وفى إحدى مجادلاته القائمة على التناقض بين الله سبحانه وابليس الذى اعتبره مريدا للشر (الشر المراد Willing evil) نورد هذه الفقرات :

« يقال لكم من قولكم : إن كثيراً مما شاء أن يكون إبليس كان ، لأن الكفر أكثر من الايمان ، وأكثر ما كان قد شاءه هو . وعلى هذا فقد جعلتم مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين — جل ثناؤه وتقدست أسماؤه . لأن اكثر ما شاءه كان واكثر ما كان فقد شاءه . وفى هذا ايجاب انكم قد جعلتم لابليس مرتبة فى مشيئة ليست لرب العالمين — تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبير » (٢٤) (*) وأحد اتجاهات الحل تعتمد على عقيدة « عدل » الله بالضرورة ، وكونه خيرا ، كما يتمثل ذلك فى أنه سبحانه هو الذى قدم لنا الشريعة ، وليس من مشرع فوق الله سبحانه ليقرر له ما هو صالح وما هو طالح ، فليس من مشرع لله ، وليس من مشرع غير الله (٢٥) . (النص بلغة الأشعرى : رب العالمين ليس

= ولم يجعل للكافرين سقفا من فضة ، فما انكرتم من انه تعالى ، لو لم يرد أن يكفر الكافرون ، ما خلقهم مع علمه ، انه اذا خلقهم كانوا كافرين ، كما انه اراد أن يكون الناس على الكفر مجتمعين ، لم يجعل للكافرين سقفا من فضة ، ومعارج عليها يظهرون ، لئلا يكونوا جميعا على الكفر متطابقين .

اذا كانوا فى معلومه أنه لو لم يفعل ذلك ، لكانوا على الكفر جميعا مطبقين » .

(*) نقلنا النص العربى الذى يتفق تقريبا مع ما أورده وات بالانجليزية من طبعة الابانة ، بتحقيق عباس صباغ ، ص ١١٨ ونورد هنا نصا آخر لا يخلو من علاقة مع النص الوارد فى المتن من الصفحة نفسها « ويقال لهم اذا زعمتم انه قد كان فى سلطان الله الكفر والعصيان ، وهو لا يريده ، وأراد ان يؤمن الخلق أجمعين ولم يؤمنوا ، فقد وجب على قولكم أن اكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن واكثر ما اراد الله الا يكون كان ، لأن الكفر الذى كان وهو لا يشاؤه عندكم أكثر من الايمان الذى كان هو يشاؤه ، فقد وجب على قولكم أن اكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن واكثر ما أراد الله ألا يكون وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وهذا جحد ما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون » ، « ويقال لهم : أيما أولى بصفة الاقتدار ؟ من اذا =

تحت شريعة) (*) فليس لعدل الله وخيره وجود جوهري has no intrinsic existence وانما هو مرتبط (العدل والخير) بكونه سبحانه مرسل شريعة . وهذا التفسير ليس مرضيا تماما ولم يرد ذكره الا بايجاز .

وعلى أية حال ، فان حله الجوهري لهذه القضية قد تناثر في مواضع عدة من كتابه الابانة عن أصول الديانة ، وهو حل يسير في الخط نفسه الذي كان أول من سار فيه رجال مثل برغوث . وهذا الخط التفكيري بين أن علاقة الله سبحانه بمخلوقاته مختلفة تماما عن علاقة الانسان بما يفعله (بمفعولاته) ومن هنا ليس من الضروري وصف الله سبحانه بصفات تنطبق على البشر ، أو بصفات لها المفهوم نفسه اذا أطلقت على البشر . فاذا تحرك انسان قلنا انه متحرك أو يتحرك ولكن عندما يخلق الله الحركة في بعض مخلوقاته فانه سبحانه لا يوصف بأنه متحرك . وهذا الذي اعتقده الأشعري طبقه على خلق الله سبحانه للشر . يقول الأشعري :

« وان سألوا : فقالوا : أيما خير ، آلخير أو من الخير منه ؟ » .

يقال لهم : من كان الخير متفضلا به ، هو خير من الخير .

وان قالوا : أيما شر ، آلشر أو من الشر منه !

= شاء أن يكون كان لا محالة ، واذا لم يرده لم يكن ؟ أو من يريد أن يكون ما لا يكون ويكون ما لا يريد ؟ فان قالوا : من لا يكون أكثر ما يريده أولى بصفة الاقتدار (استخدم وات لفظ Omnipotence) كابروا ، ويقال لهم : ان جاز لكم ما قلتموه ، جاز لقائل أن يقول : من يكون ما لا يعلمه أولى بالعلم من لا يكون الا يعلمه . فان رجعوا من المكابرة وزعموا أن من اذا أراد أمرا كان واذا لم يرد ، لا يكون ، أولى بصفة الاقتدار ألزمهم على مذاهبهم أن يكون ابليس ـ لعنه الله أولى بصفة الاقتدار من الله تعالى لأنه أكثر ما أراده كان ، وأكثر ما كان قد أراده . ... ويقال لهم أيما أولى بالسلطان والالوهية (استخدم وات اللفظين : Authority and Divinity) من لا يكون الا ما يعلمه ولا يغيب عن علمه شيء ، لا يجوز ذلك عليه ، أو من يكون مالا يعلمه ويعزب عن علمه أكثر الأشياء ؟ فان قالوا : من لا يكون الا ما يعلمه ولا يعزب عن علمه شيء أولى بالألوهية ، قيل لهم . فلذلك من لا يريد كون الشيء الا ما كان ولا يكون الا ما يريده ولا يعزب عن ارادته شيء أولى بصفة الألوهية ـ كما قلتم ذلك في العلم ... الخ » ، ص ١١٩ وما بعدها .

(*) النص كاملا بلغة الأشعري في حاشية سابقة في هذا الفصل .

يقال لهم : من كان الشر منه ، جائز به ، فهو شر من الشر ، والله تعالى يكون منه الشر خلقاً — بفتح الخاء — وهو عادل به .

فلذلك لا يلزمنا ما سألتم عنه ، على انكم ناقضون لأصولكم ، لأنه اذا كان « من كان الشر منه » شر من الشر ، فقد خلق الله تعالى ابليس الذى هو شر من الشر الذى فيه ، كما خلق ما هو سر من السرور كلها ، وهذا نقض دينكم وفساد مذهبكم » (٢٦) (*) .

واحد أكثر جوانب براهين الأشعرى (حوارانه) تشويقا نجدها حيث يستخدم نظائر بشرية human parallels (معتمدا على شواهد قرآنية) (٢٧) ليبين أنه من الممكن أن يكون مريدا للغباء (السفه folly) دون أن يكون غبياً .

ويبدو أن المعتزلة أو بعض جماعاتهم قد عارضوا القائلين بأن الله يمكن أن يخلق الشر دون أن يكون شريرا ذلك لأن « من يريد السفه (الغباء) هو بالضرورة سفيه (غبى) (٢٨) .

(نص الحوار بلغة الأشعرى عند الحاشية ٢٣ فى هذا الفصل نفسه) أما الآيات التى استخدمها الأشعرى للدلالة على أنه ليس كل مريد للسفه سفيها ، فهى قول ابن آدم بلغة القرآن الكريم (لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى اليك لأقتلك انى أخاف الله رب العالمين . انى أريد أن تبوء باثمى واثمك فتكون من أصحاب النار) فرغم أنه ترك أخاه ليقتله (وهو سفه) الا أنه ليس (سفيها) فقد (أراد) أن يبوء القاتل باثمه . وقول يوسف عليه السلام : (رب السجن أحب الى مما يدعوننى اليه) فرغم تمنيه السجن (سفه) الا انه أراد بذلك الخلاص من المعصية فهو بذلك ليس سفيها .

(★) نريد أن نبرهن على أن وات قد استوعب النصوص العربية وصاغها بانجليزية سهلة ، نراها فى بعض الأحيان أيسر على الفهم من النص العربى ، لذلك نورد المقابل الانجليزى الذى أورده لمعظم هذه الفقرة

« If they ask : « which's better, the good or the person from whom the good proceed ? The reply is : « the person from whom the good by way of (unmerited) favour is better than the good ». If they then say : « Then which is worse, the evil or the person from whom the evil proceeds ? The reply is : « the person from Whom the evil proceeds by way of wrong doing is worse than the evil. From God- however, the proceeds by a way of creation and he is dealing justly thereby.

وخلص الأشعرى من هذا الى أن الله سبحانه وان أراد السفه الا أنه ليس سفيها (حاشاه عن السفه) .

انه لنقاش ممتع حقا يأخذنا الى نقطة أبعد نحو حل هذه المشكلات (حل القضايا التى تبدو متناقضة) أكثر من حواراته الأخرى . فالعلاقة بين الاراده البشرية وارادته سبحانه يمكن فهمها على النحو نفسه عن طريق القياس analogy بمعنى قياس ذلك بالعلاقات بين الارادات البشرية بعضها وبعضها الآخر أكثر مما يمكن فهمها عن طريق قياسها مع العلاقة بين القوى الفيزيقيه physical forces (التى ننحو نحو التركيز على القوى البشريه والقوى الالهيه ، أى بين إرادة الله وإراده الإنسان ، باعتبار الإرادين متماثلتين — هذا أمر غير واقعى) (*) وهذه الأمثلة تبين كيف أن واقعة أو حادثة واحدة يمكن أن يريدها أشخاص متعددون (ذوات متعدده) بطرائق متعدده ، وهى اى الواقعه (أو الحادثه) مراده بالفعل (أى يريدها الأشخاص أو الذوات المختلفون اراده حقيقيه فعلا) ، وفى ظل هذا المفهوم يمكن فهم كيف أن اراده الله يمكن أن تكون هى المهيمنة على عالمنا فعلا وهذا لا ينفى الارادة البشرية أو المسئولية البشرية .

ورغم أن هذه الطريقة فى التفكير وتطبيقها على القضية المطروحة هى — بلا شك — من بنات أفكار الأشعرى ، الا أن هذا لا يمنع فيما يبدو أن يكون قد أخذ هذه الفكرة عن تيموثى Timothy فى رسالته Apology ، وتيموثى هذا هو بطريارك الكنيسة السورية الشرقية (بدأت فى حوالى ١٦٥ هـ / ٧٨١ م) (٢٩) ومن المعروف أن الأشعرى قد درس المسيحية فقد ألف عنها كتابين (٣٠) وكان تيموثى Timothy يجيب على اعتراض للخليفة المهدى العباسى مؤداه أنه اما أن يكون المسيح (عليه السلام) غير قادر على منع صلبه ، فهو فى هذه الحال ضعيف ، واما أنه — أى المسيح عليه السلام — كان يريد هذا الصلب فعلا ، وفى هذه الحال لا لوم على اليهود . لكن تيموثى عقد مقارنة بين نزول الشيطان من السماء وطرد آدم عليه السلام من الجنة ، وفى وقت لاحق قارن ذلك بالكفار الذين يقتلون المسلمين الذين يجاهدون فى

(*) المترجم . لا يخفى أن دراسة الارادة الالهية والارادة البشرية كارادتين متناظرتين أو من منطلق (صراع القوى) هو نوع من السفه لا شك فيه — (المترجم) .

سبيل الله ، وخلص تيموثى من هذا الى حقيقه أن « الله أراد أن يهبط الشيطان الى الأرض وأراد أن يطرد آدم من الجنة — لكن اراده الله هذه لا تبرىء الشيطان ولا تعفى آدم من اللوم وكذلك فان قتل الكفار للمجاهدين فى سبيل الله لا يمنع — رغم أن الله أراد ذلك — من عقاب الكفار على كفرهم وعلى قتلهم للمجاهدين المسلمين رغم حبهم — أى المجاهدين — للشهاده ، فالكفار لم يقتلوا المجاهدين رغبه فى ادخالهم الجنه .

واذا تركنا هذه المجادلات التى تبين تقليل الأشعرى من أهميـة المسئوليه البشريه (حريه الارادة البشرية) ، فلا بد أن يكون حكمنا عليه معتدلا شيئا ما ، فالأشعرى لم يصل الى هذا الموقف متخليا عن كل الضرورات المنطقية ، كما أنه لم ينكر المسئولية البشرية انكارا كاملا ، اذ يمكننا — ببساطة — أن نجد فى كتاباته ما يؤكد حرية الاراده البشرية بشكل مباشر أو غير مباشر ، كل ما فى الأمر انه لم يركز حديثه عليهـا كما كان مشغولا دائما باقناع الناس بعظمة الله سبحانه وقدراته الغامرة، وحتى اذا لم يكن الأشعرى قـد استعار شيئا من تيموثى Timothy فان استخدام الرجلين للبراهين نفسها (الأساليب الكلاميه أو اللاهوتية نفسها) مختلف بشكل واضح .

ليس غريبا اذن أن الأشعرى لم يرفع لواء المعارضة فى وجه الأفكار الجبرية (القائلة بالقضاء والقدر خيره وشره من الله) التى أصبحـت تقليدية ، بل لقد كان من الملاحظ بالفعل أنه يردد الصيغة المعروفـة (ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك) ، كما كان لديه ما يقوله عن كتابة اللوح المحفوظ . وفيما يتعلق (بالأجل) و (الرزق) فان أفكاره هى نفسها أفكار النجار وأهل السنة بشكل عام (٣١) . وفى مجال دفاعه عن مبدأ أن الله سبحانه وتعالى يرزق عباده حراما كما يرزقهم حلالا أوضح أن الله سبحانه قد يعطى شخصاً شيئـا دون أن يعطيه حق ملكيته فالله سبحانه يرزق الأطفال بالحليب والماشية بالعلف دون أن يعطيهم حق ملكيتها (٣٢) .

ومع هذه النظرات الجبريه (المتفقـة مـع القدر خيره وشره مـن الله) ، نلاحظ أن فكر الأشعرى يتحلق حول فكرة أن الله سبحانـه هـو المحور . وقد استشهد الأشعرى بكثير مـن الاستشهـادات غـير

اقترانيه (٣٣) ، ولكنه كان اذا أراد الخلوص بنتائج منها فانه كان ينحو منحى أكثر اقترابا من أن الله سبحانه وتعالى هو مدبر الحياه البشرية ، فالله سبحانه يعلم أن ما سيكون ، سيكون ، وأنه يسجله وهو يعلم أهل الجنة وأهل الجحيم (٣٤) . ومن القصة ذات الطابع الجبرى عن الخلاف بين موسى وآدم عليهما السلام خلص الأشـعرى الى أن الله سبحانه لديه علم مسبق بالأحداث (علم بما سيكون) (٣٥) (*) . ان اهتمام الأسعرى تتحلق دائما حول الله سبحانه ، فالله هو المهيمن القـادر all in all كل شيء فى يديه ، ولأنه رحمن ورحيم فلا بد أن نتلقى قضاءه بصبر ونسلم الأمر له ونطيع أوامره ونجتنب نواهيـه (٣٦) ، لقد أصبح واضحا أن الأشعرى جبرى مؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره من الله determinist ولكن من الواضح بالمثل أن جبريته هذه تهيمن عليها فكره الله فى كل ركن من اركانها . أى أن مذهب الجبريـه عنده تهيمن عليه فكره وجود اله مسيطر على كل شيء .



٣ ــ انجـــاز الأشـــعرى

من بين كل باحثى القرن التاسع عشر (الغربيين) كان فبلهلم شبتا Wilhelm Spitta هو وحده الذى بذل معظم الجهد لانصاف الأشعرى ، ورغم أنه أظهر بعض الاعجاب بالمعتزلة وهو الأمر الذى كان منتشرا

(*) نص القصة كما فى الابانة للأسعرى .

« وروى معاوية بن عمرو . قال حدثنا زائدة عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هـريرة عن النبى ﷺ قـال . (احـتج آدم وموسى ــ عليـهما السـلام ــ فقـال موسى . يا آدم خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأخرجتم من الجنة ؟ فقال آدم أنت موسى الذى اصطفاك الله بكلماته تلومنى على عمل كتبه الله على قبل أن يخلق السماوات » قال . فحج آدم موسى » وهذا يدل على بطلان قول القدرية الذين يقولون ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون ، لأن الله تعالى اذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب شيء لا يعلمه ــ جل عن ذلك وتقدس . وقـال تعـالى (وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) وقال تعالى (وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها) ، ص‌ص ١٥١ــ١٥٢ .

بين الباحثين الغربيين المعاصرين له : الا أنه — أى شبيتا — ظل يعتبر الأشعرى هو « البطل » his hero فهو « الرجل الذى ظل لعدة قرون ذا تأثير على ملايين من البشر من خلال أفكاره الدينية » (٣٧). وقد خلص شبيتا من دراساته الى أن « مجمل حركة رد الفعل فى القرن الرابع عشر » بما فيها بطبيعة الحال جهود الأشعرى الذى لعب فيها دوراً رائداً — كانت (أى هذه الحركة) محاولة لبعث الدين الاسلامى (النص : Arab religion) الذى كانت عناصر أجنبية دخيلة قد تخللته ولم تلتحم معه بشكل عضوى » (٣٨) واعتقد شبيتا أن هذه العناصر الأجنبيه المقحمة على الدين الاسلامى كانت عناصر يونانية وعناصر من مصادر أخرى دخلت فكر المعتزلة الذين لم يحقق فكرهم انتشارا جماهيريا على الاطلاق وانما ظل محصورا — فى الحقيقة — فى قلة من المثقفين (٣٩) . والطريقة التى عبر بها شبيتا عن فكرته متأثره بالأفكار العنصرية الألمانية لكن هذا لا يمنع أن فى نظرية شبينا هذه كثيراً من الصدق ، وهى مناسبة لنبدأ بها بصدد حديثنا عن انجاز الأشعرى .

ربما كان حقيقيا أن المعتزلة لم يحققوا على الاطلاق انتشارا جماهيريا لفكرهم ، فالروايات عن المحنة (٢١٨ — ٢٣١ هـ) تبين مدى تعاطف الناس مع أحمد بن حنبل ضد عقائد المعتزلة الرسمية (التى تبنتها الدولة) لكننا لا يجب أن نعطى لهذه الواقعة وزنا مبالغاً فيه ؛ لأن اتجاه الخلفاء ربما كانت توجهه أمور سياسية أكثر مما توجهه أمور كلامية (لاهوتية) خالصة . وعلى أية حال ، فقولنا بأن المعتزلة قد فشلوا فى شد انتباه الجماهير لا يمكن أن يعزى لطبيعة اتجاههم الغريب عن البيئة الاسلامية (المتأثر بالاتجاهات الغربية أو الأجنبية foreign) حقيقة انه من المؤكد أن ترجمة أعمال الفلاسفة اليونانيين والاتصال بالفكر قد فتح منافذ جديدة للعرب وغيرهم من مسلمى الشرق الأوسط لكن الطرف المتأثر لم يترك نفسه نهبا لهذه الأفكار الجديدة دون تمريرها بمصفاته الخاصة ، وهذا لا يمنع من انهماكه فى هذه الدراسات الجديدة، ومع هذا فقد حملت الدراسات الجديدة — بما فيها علم الكلام — طابعهم الخاص . وكان المعتزلة يمثلون جانبا واحدا من جوانب الروح الاسلامية لذا فقد كانوا قادرين على الدفاع عن الاسلام ضد الغزو الفكرى متمثلا فى المانوية والعقائد المشابهة ، ولكن رغم أن المعتزلة لم يكونوا غرباء (أو

أجانب (foreign) بشكل واضح عن الفكر الاسلامى ، الا انهم خلال جهودهم الفكرية التى بذلوها للدفاع عن الاسلام أصبحوا منعزلين عن بعض قطاعات العمل الجماهيرى الأعمق والأكثر تأثيرا فقد كان هناك وعى بأن ظروف حياه الانسان توجهها قوى وراء الانسان وفوقه ، ومن هنا كانت أفكار المعتزلة تبدو أجنبية أو غريبة فى ظروف هذا الوعى الأعمق بوجود قوه مهيمنة توجه مصير البشر .

وقد أرجع شبيتا كثيراً من التراث الكلامى الى ابى موسى الأشعرى وهو أحد المحكمين بعد معركة صفين سنة ٣٦ هـ / ٦٠٧ م ، فربما كان احترام ابى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى لأجداده المشهورين من العوامل التى سهلت عليه العودة الى العقائد التقليدية لكننا يجب أن نركز اكثر على طبيعته الدينية العميقه . وتشهد كتاباته بسمو روحى كبير وبخبرة حياتية كبيره وإنه يحدثنا بجدية كاملة عن عقائد كان هو نفسه يحياها ويحيا بها . أن تحول الأشعرى ليس ذا طابع أكاديمى ساميه بنظر للحياه نظره فوقية أو من بعيد دون أن تتاح له فرصة تجريب نظرياته ووضعها موضع التطبيق . وثمة نقاط عديده يمكن مقارنتها مع فكر القديس أوغسطين Augustine ، ليس أقلها اتجاهه إلى الجبرية (القضاء والقدر خيره وشره من الله) نتيجة تجارب الهداية ، ويبدو — على النحو نفسه — أن الأشعرى كان مقتنعا أن هذا التغير الذى حدث فى قلبه (والسعاده التى نفترض أنها مصاحبة لهذا التغير) قد ألقى فيه — أى فى قلبه — وأن الله سبحانه — قد قذف فى قلبه ذلك أو لنقل ان الله قد اصطفاه دون آخرين فأدخل فى قلبه ميلا للعودة للكتاب والسنة . ومن خلال تجربته الشخصية هذه ، انتهى الأشعرى الى اعتقاد جازم بأن الايمان أو الكفر يخلقه الله سبحانه فى قلوب البشر ، فتجربته الشخصية هى التى أدت به الى هذا الاعتقاد .

ومن رأيى أن الأساس الجوهرى ذا التأثير العظيم على الأشعرى هو روحانيته Spirituality ، فقد استعاد شيئا من توهج الاسلام وحماسه فى تاريخه الباكر حيث كان هناك وعى كامل بعظمة الله وجلاله .

وعلى أية حال ، فهذه وحدها — اى احياء الوعى بعظمة الله وجلاله — لم تكن هى السبب الذى جعلته يتبوأ مكان الشهره والصداره، فالرجال المؤمنون والمخلصون فى القرن الماضى كالحارث بن أسد المحاسبى (الذى أصبحنا نعرف عنه قدراً طيبا من خلال كتابات مارجريت سميت Margaret Smith) ، لم يكونوا يتمتعون بالمزايا نفسها التى تمتع بها الأشعرى ، فلم يكن الوقت مهيئا فى القرن الماضى لظهور رجل مثله ، فلم يكن المعتزلة قد ألقوا بسهامهم فى معرك الحياه الفكريه ، ولم يكن عقم العقل فى حد ذاته (دون ايمان) قد تجلى بوضوح ، وربما ايضا أن هؤلاء الرجال لم يكونوا موهوبين كالاشعرى . فبالاضافه — اذن — لملاءمة العصر هناك عاملان اخران اتحدا معا ومع ورع الاشعرى وتقواه لتخلق منه عالما بارزا ذا تأثير كبير .

ففى المقام الأول ، نجد أن روحانيته كانت تتمشى مع اعماق الروح السامية . ففى كل مكان فى الشرق الأوسط نلمح هذا المعنى العميق الذى مؤداه أن حياة الانسان قدرتها — بقدر — قوه أعلى واعظم . وقد حاول المعتزلة أن يستأصلوا هذه الروح لكنهم لم يكونوا قادرين على التوغل فى هذا الاتجاه على نحو عميق بشكل كاف ، وكان هذا راجعا فى الأساس للأشعرى وتجاربه الروحيه ، وكان الأشعرى فى الأساس معتزليا ثم تخلى عن الفكر المعتزلى ، وقد استطاع — أى الأشعرى — أن يحتفظ بفكرة وجود قوى علوية متحكمة بشكل أو آخر ، صراحة أو ضمنا ، وقد فسر هذه القوى العلويه بمعنى الخالق الذى خلق ،وراح الاشعرى يعمق هذا المعنى الدينى الصادق فأسند كل شىء الى الله العادل الرحمن الرحيم righteous and merciful . اننا نلتقى مع الأشعرى دائما على أرضية قوامها الخوف والرهبة من اله جدير بأن نثق فى قدرته وفى ظل هذه المعانى يتم اشباع الحاجات الدينية العميقة للانسان العادى ، وبهذه الطريقة يمكن القول أن الأشعرى قد جدد الدين الاسلامى (النص : Arab religion) .

ثانيا — كان الأشعرى قادرا على تقديم الأساس الفكرى والعقلى (بالاضافة للأساس الروحى الآنف ذكره) فقد أتى الأشعرى ليدافع عن

العقيده التقليدية (السنيه) بأساليب المعتزلة . لقد رأى أن تجاربـــه (وما وراء تجاربه) تفضى الى أن كل الحركة الواسعة للروح البشرية ، تلك الحركة التى نطلق عليها (الاسلام) كانت فى اساسها مرتبطـــة بالوقائع التاريخية التى حدثت لمحمد ﷺ أو ارتبطت به . وقد تحقق الأشعرى من أن العقل يفضى الينا بما هو غير يقينى اللهم الا شيئـــا واحدا يمكننا أن نتيقن من خلاله به هو أن الله موجود وهو الذى يحرك أحداث التاريخ (النص : (that God had spoken there in history . وبالنسبة للأشعرى ، فان كلمات الله كما نزلت فى القرآن على الرســـول المختار هى التى تنطق بالحق كما اراده الله سبحانه ، وهى وحدهـــا المؤكدة يقينا أو التى يمكن وصفها بأنها على القدر الأعلى من اليقـــين . لا احد ينكر العقل فهو يحتل مكانا حقيا ، لكن حيث يكون الوحى (كلمة الله) والعقل فى صراع ، فالصدارة للوحى (كلمات الله) .

وترجع شهرة الأشعرى فى المقام الأول لتصدره حركة احياء الدين الاسلامى وتجديده ، وبالاضافه لهذا فقد مكن الاسلام من الوصول الى مستوى جديد ، فمنذ أيام الأشعرى والاسلام يقوم على أسس مبنيـــة (أسس كلامية أو لاهوتية متينة) .

٤ ــ النقد الذى وجهه الأحناف للأشعرى

اننا محظوظون لأن بين أيدينا ثلاث وثائق معاصرة تعبر عن المذهب الحنفى وهى : العقيدة الطحاوية (أو بيان السنة والجماعة) والفقـــه الأكبر ــ ٢ وشرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى (٤٠) والكتاب الأخير يضم نقداً ظاهراً وضمنيا للأشعرية ، ومع أننى أميل الى أنه قـــد لا يكون للماتريدى الا أنه يعكس وجهة نظره بدقة ، وسنتناول أولا العقيـــدة الطحاوية ثم الفقه الأكبر ــ ٢ ، ثم نعرض للكتاب المنسوب للماتريـــدى لما يتسم به من تفرد بحيث لا يمكن فهمه الا باستعـــراض الكتـــابين الآخرين .

(أ) الطحاوى

هو أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوى المتوفى ٣٢١ هـ أى قبل وفاة الأشعرى بسنوات قلائل ، لكن لأنه ولد سنة ٢٣٠ هـ فهو ينتمى لجيل سابق . وهو بزعم فى كتابه البيان أنه يؤيد بالحجة والبرهان عقائد السنة كما فعل أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى .

وفيما يتعلق بقضايا القدر ، اتخذ الطحاوى موقفا تقليديا (سنيا) فالله هو المهيمن على كل شىء ، وكل شىء فى حاجة الى الله لا يستغنى عنه ، ولا يكون شىء الا بقدرته وارادته والانسان لا يملك لنفسه شيئا الا ما اراده الله له ، فما اراده الله كان وما لم يرده لم يكن (٤١) وعندما خلق الله المخلوقات بعلمه قدر أقدارها وحدد آجالها(٤٢). ونفهم من كتابات الطحاوى اقراره بالقلم واللوح المحفوظ وما هو مدون به ، وهو مؤمن بان البشر كلهم لو اجتمعوا على تغيير ذره واحده مما هو مكتوب فيه (اللوح المحفوظ) ما استطاعوا (٤٣) . وتسود هذه النظره الجبريه كل حديثه عن النشاط البشرى (*) human activity .

« والجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبدا ولا تبيدان ، وان الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق وخلق لهما أهلا فمن شاء منهم الى الجنة فضلا منه ، ومن شاء منهم الى النار عدلا منه ، وكل يعمل لما فرغ له وصائر الى ما خلق له .

والخير والشر مقدران على العباد ، والاستطاعة التى يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذى لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهى مع الفعل . وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات فهى قبل الفعل ، بها يتعلق الخطاب وهو كما قال تعالى : (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) البقرة / ٢٨٦ .

(*) ننقل النص التالى من العقيدة الطحاوية (ونؤمن باللوح والقلم وبجميع ما فيه من رقم . فلو اجتمع الخلق كلهم على شىء كتبه الله تعالى فيه انه كائن ، ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه . ولو اجتمعوا كلهم على شىء لم يكتبه الله تعالى فيه ليجعلوه كائنا لم يقدروا عليه . جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامه .. » .

وأفعال العباد خلق الله ، وكسب من العباد ولم يكلفهم الله تعالى الا ما يطيقون ، ولا يطيقون الا ما كلفهم ، وهو تفسير (لا حول ولا قوه الا بالله) . نقول : لا حيلة لأحد ولا حركة لأحد ولا تحول لأحد عن معصية الله الا بمعونة الله ولا قوة لأحد على اقامة طاعة الله والثبات عليها الا بتوفيق الله .

وكل شيء يجرى بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره . غلبت مشيئته المشيئات كلها . وغلب قضاؤه الحيل كلها . يفعل ما يشاء وهو غير ظالم أبداً ، تقدس عن كل سوء وحين وتنزه عن كل عيب وشين (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) الأنبياء / ٢٣ (*) (٤٤) .

ونريد أن نعلق هنا على نقطة واحدة وهى التى تنص على أن الله سبحانه (لم يكلف عباده الا ما يطيقون) فهى عبارة تتعارض مع ما يعتقد به الأشعرى (٤٥) ، وليست ثمة اشارة عن كيف أن الطحاوى يمكنه أن يرد على الاعتراض الذى مؤداه أن الله قد أمر الكفار الا يؤمنوا ولا كيف أنهم أصبحوا كفارا بارادته سبحانه .

(ب) الفقه الأكبر — ٢

(الفقه الأكبر) ينتمى للمدرسة نفسها (المنهج نفسه) الذى تنتمى اليه العقيدة الطحاوية ، التى تناولناها آنفا ، وان كان الفقه الأكبر ، قد ظهر بعد العقيدة الطحاوية بزمن يسير ، لكنه مشابه لها جداً رغم اختلاف الترتيب ، وبالإضافة الى تطورات بسيطة فى عقيدة صفات الله سبحانه وكونه لا يتغير Changelessness فهناك جنوح نحو الابتعاد عن (جبرية) العقيدة الطحاوية .

(*) نقلنا المقابل العربى لهذا الجزء من العقيدة الطحاوية ، من كتيب صغير بعنوان العقيدة الطحاوية ، بتحقيق وتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز (نشر مؤسسة قرطبة بالقاهرة) .

ولم يرد به ذكر للقلم ، ورغم الاشاره للوح المحفوظ الا ان كتابه سبحانه « بالوصف لا بالحكم » (٤٦) ويتحدث عن الانسان ككائن مسئول فقد ورد ما يفيد تقبله لأفكار على تشاكلة وزن الأعمال الحسنة والسيئه للانسان يوم القيامه وهى فكره تقليديه قبل بها الطحاوى (٤٧) .

ويقرر الفقه الأكبر أن الله سبحانه خلق الانسان سالما من الكفر ومن الايمان وأنه لم يجبره على أن يكون كافراً أو مؤمنا ، وانما خلق البشر مجرد أشخاص وما الكفر أو الايمان الا من فعل الانسان (٤٨) . ويحدثنا ايضا فى سطور قلائل عن الكسب (*) ، بل وأكثر من هذا فهو لا يعزو كفر الانسان الى أى روح شريرة (شيطان مثلا) (٤٩) .

ومن ناحية أخرى ، فان قدرة الله سبحانه وهيمنته وارده فى الفقه الأكبر دون اغفال (٥٠) ، فمع أن الانسان مسئول عن افعاله ، الا أن الله هو خالقها (**) وأنها لا تكون الا بارادته سبحانه وعلمه وقضائه وقدره ، وتقديره . وعلى النحو نفسه فان الله بعد أن خلق البشر .. عرفهم بأوامره ونواهيه ، فكفر بعضهم باضلال الله له وآمن بعضهم بفضل الله عليه وهدايته له (٥١) . وعلى أية حال ، فعزو ايمان المرء لهداية الله وكفر المرء لاضلال الله يثير مرة أخرى قضية عدل الله سبحانه ، وهى القضية التى ادت الى خلاف الأشعرى مع الجبائى . ونجد عند الطحاوى أثراً لهذه الأفكار عن الله سبحانه ، فهو طورا رؤوف رحيم وطورا عادل(٥٢)، وقد طورت فكرة الطحاوى فالله سبحانه « متفضل وعادل » يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية (٥٣) ، لكن يعفو بفضله ويعاقب بعدله . والله يهدى من يشاء بفضله ويضل من يشاء بعدله (٥٤) .

وهذه العقيدة تتحلى بمزايا كثيرة فهى تتجنب ربط الشر بالله سبحانه ، وقد لا تكون أفعال الله متمشية (فى الظاهر) مع العدل

(*) النص من عقيدة الطحاوية « ونؤمن بالبعث وجزاء الأعمال يوم القيامة والعرض والحساب وقراءة الكتاب والثواب والعقاب والصراط والميزان ... » - (المترجم) .

(**) النص « وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقهم » شرح الفقه الأكبر تأليف على القارى ، ص ١١٤ .

المطلق ، لكنها فى الحقيقه أفضل من العدل الظاهر ، وما تبقى غدر مفهوم فى أفعال الله سبحانه هو احجامه (سبحانه) عن فعل الخير أحيانا ، لكن لمزيد من تأكيد عدالة الله سبحانه فى معاملته للكافرين تم وضع نظرية (الميثاق) الذى أخذه الله منذ البداية على عباده Primeval contract

ونشرح الطحاوى (٥٥) ذلك مستشهدا بآيات من القرآن الكريم (*) .
والميثاق الذى أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق :

قال تعالى : (واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم (**) وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا (***) يوم القيامة إنا كنا من هذا غافلين) [الأعراف : ١٧٢] . يخبر سبحانه أنه

(*) فيما يتعلق بفكرة أن الشر لا ينسب الى الله ، نورد هنا سطورا من شرح الفقه الأكبر لعلى القارى . « .. الرب لا يفعل سيئة قط بل كله حسن وخير وبهذا ورد الحديث (الخير كله بيديك والشر ليس اليك) أى انك لا تخلق شرا محضا بل كل ما تخلقه فيه حكمة باعتبارها تكون خيرا ، ولكن قد يكون شرا لبعض الناس ، فهذا شر جزئى اضافى ، فاما شر كله ، أو شر مطلق ، فالرب سبحانه منزه عنه ، ومن هنا قال أبو مدين المغربى .

لا تنكر الباطل فى طوره فانه بعض ظهوراته ،

ولهذا لا يضاف الشر اليه مفردا قط بل أن يدخل فى عموم المخلوقات كقوله (الله خلق كل شيء) الرعد ١٦/١٣ وقوله . (قل كل من عند الله) واما أن يضاف الى السبب كقوله تعالى (من شر ما خلق) الفلق ٢ . واما أن يحذف فاعله (وانا لا ندرى أشر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا) الجن ١٠/٧٢ ... » .

(**) فى الأصول . (ذرياتهم) على الجمع ، وهى قراءة أبى عمرو ، ونافع وابن عامر ، وقرأ ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائى . «ذريتهم » على التوحيد . انظر « حجة القراءات ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ ، و « زاد المسير » ٢٨٤/٣ ، و « الكشف عن وجوه القراءات » ٤٨٣/١ .

(***) فى الأصول . « يقولوا » بالياء ، وهى قراءة أبى عمرو ، وقرأ الباقون « ان تقولوا » .

ملحوظة التعليقات هنا من وضع د. عبد الله بن عبد المحسن التركى وشعيب الأرنؤوط فى تحقيقهما لشرح العقيدة الطحاوية - بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٦ .

استخرج ذرية بنى آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم ومليكهم ، وأنه لا اله الا هو . وقد وردت أحاديث فى أخذ الذريه من صلب آدم عليه السلام ، وتمييزهم الى أصحاب اليمين ، والى أصحاب الشمال ، وفى بعضها الاشهاد عليهم بأن الله ربهم :

فمنها : ما رواه الامام أحمد عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ ، قال : « ان الله أخذ الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنعمان ـ يعنى (*) عرفة ـ فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها ، فنثرهـا بين يديه ، ثم كلمهم قبلا ، قال : (ألست بربكم قالوا بلى شهدنا) الى قوله : (المبطلون) (**) .

ورواه النسائى أيضاً وابن جرير ، وابن أبى حاتم (***) ، والحاكم فى « المستدرك » ، وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه .

(★) فى الأصول . « يوم » ، وهو تحريف .

(★★) أخرجه أحمد ٢٧٢/١ ، والطبرى (١٥٣٣٨) ، وابن أبى عاصم (٢٠٢) ، والبيهقى فى « الأسماء والصفات » ، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ ، والنسائى فى « الكبرى » كما فى « تحفة الأشراف » ٤٤٠/٤ كلهم من طريق حسين بن محمد ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، وهذا اسناد على شرط مسلم ، وصححه الحاكم ٥٤٤/٢ ، ووافقه الذهبى ، وذكره الهيثمى فى « المجمع » ٢٥/٧ ، وقال رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح ، ونقله ابن كثير فى « تفسيره » ٢٦٢/٢ عن « المسند » وقال . وقد روى هذا الحديث النسائى فى سننه ، عن محمد بن عبد الرحيم صاعقة ، عن حسين بن محمد المروذى ، ورواه ابن جرير وابن أبى حاتم من حديث حسين بن محمد به ، الا أن ابن أبى حاتم جعله موقوفا ، وأخرجه الحاكم فى « مستدركه » ٢٧٨ و ٥٤٤/٢ من حديث حسين بن محمد وغيره ، عن جرير بن حازم ، عن كلثوم بن جبر ، به . وقال : صحيح الاسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر ، هكذا قال ، وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن جبر ، عن ابن عباس ، فوقفه ، وكذا رواه اسماعيل بن علية ووكيع عن ربيعة بن كلثوم بن جبر ، عن أبيه به ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن أبى ثابت ، وعلى بن بذيمة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قوله ، وكذا رواه العوفى وعلى بن أبى طلحة ، عن ابن عباس فهذا أكثر وأثبت ، والروايات الموقوفة التى ذكرها ابن كثير مخرجة فى تفسير الطبرى ، انظر (١٥٣٣٩) و (١٥٣٤١) و (١٥٣٤٢) و (١٥٣٤٣) و (١٥٣٤٤) و (١٥٣٤٨) و (١٥٣٥٠) (١٥٣٦٠) و (١٥٣٦١) .

(★★★) هو الامام الحافظ الناقد ، أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ أبى حاتم محمد ابن ادريس بن المنذر التميمى الحنظلى الرازى ، صاحب كتاب « الجرح والتعديل » . كان بحرا فى العلوم ومعرفة الرجال ، وكان زاهدا عابدا ، حسن الصلاة ، توفى رحمه الله سنة (٣٢٧ هـ) انظر ترجمته فى « تذكرة الحافظ » للذهبى ٨٢٩/٣ ـ ٨٣٢ .

وروى الامام أحمد أيضا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : أنه سئل عن هذه الآية ، فقال : « سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها ، فقال : « ان الله خلق آدم عليه السلام ، ثم مسح ظهره بيمينه ، فاستخرج منه ذرية ، قال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره ، فاستخرج منه ذرية قال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون ، فقال رجل : يا رسول الله ، فميم العمل ؟ قال رسول الله ﷺ ، [ان الله عز وجل] اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة ؛ حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة ، فيدخل به الجنة ، واذا خلق العبد للنار ، استعمله بعمل أهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخل به النار » (*) . ورواه أبو داود ، والترمذى ،

(*) أخرجه مالك فى « الموطأ » ٢/٨٩٨ ـ ٨٩٩ ، ومن طريقه أحمد ١/٤٤ ـ ٤٥ ، وأبو داود (٤٧٠٣) ، والترمذى (٣٠٧٥) ، والنسائى فى « الكبرى » كما فى « التحفة » ٨/١١٤ ، وابن جرير (١٥٣٥٧) ، والآجرى فى « الشريعة » ص ١٧٠ . واللالكائى (٩٩٠) ، والبغوى فى « شرح السنة » (٧٧) عن زيد بن أبى أنيسة ، عن عبد الحميد ابن عبد الرحمن بن زيد ، عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية ... وصححه ابن حبان (٦١٣٣) ، والحاكم ٢/٣٢٤ ـ ٣٢٥ و ٥٤٤ ، ووافقه الذهبى ، وخالفه فى موضع آخر ١/٢٧ ، وقال . فيه ارسال مع أن مسلم بن يسار الجهنى راوية عن عمر لم يوثقه غير ابن حبان والعجلى . ثم هو لم يسمع من عمر فيما قاله غير واحد من الأئمة ، وباقى رجاله ثقات . وقال الترمذى وهذا حديث حسن ، ومسلم ابن يسار لم يسمع من عمر ، وقد ذكر بعضهم فى هذا الاسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا .

وقال أبو عمر بن عبد البر فى « التمهيد » ٦/٣ هذا الحديث منقطع بهذا الاسناد ، لأن مسلم بن يسار هذا لم يلق عمر بن الخطاب ، وبينهما فى هذا الحديث نعيم بن ربيعة ، وهو أيضا مع هذا الاسناد لا تقوم به حجة ، ومسلم بن يسار هذا مجهول . وزيادة من زاد فى هذا الحديث . « نعيم بن ربيعة » ليست حجة ، لأن الذى لم يذكره أحفظ ، وانما تقبل الزيادة من الحافظ المتقن ، وجملة القول فى هذا الحديث أنه حديث ليس اسناده بالقائم ، لأن مسلم بن يسار ، ونعيم بن ربيعة جميعا غير معروفين بحمل العلم ، وذكره ابن كثير فى « تفسيره » ٢/٢٦٢ ـ ٢٦٣ ، وفى « تاريخه » ١/٨٩ ـ ٩٠ ، وقال بعد نقل كلام الترمذى كذا قاله أبو حاتم وأبو زرعة ، زاد أبو حاتم بينهما نعيم ابن ربيعة ، وهذا الذى قاله أبو حاتم ، رواه أبو داود فى « سننه » (٤٠٧٥) عن محمد ابن مصطفى ، عن بقية ، عن عمر بن جعثم القرشى ، عن زيد بن أبى أنيسة ، عن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ، عن مسلم بن يسار الجهنى ، عن نعيم بن ربيعة ، قال : كنت عند عمر بن الخطاب ، وقد سئل عن هذه الآية : « واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم » فذكره ، وقال الحافظ الدارقطنى . وقد تابع عمر بن جعثم يزيد بن سنان أبو فروة الرهاوى ، وقولهما أولى بالصواب من قول مالك . قال ابن كثير . =

والنسائى ، وابن أبى حاتم ، وابن جرير ، وابن حبان (*) فى « صحيحه» .

وروى الترمذى عن أبى هريرة ، رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لما خلق الله آدم مسح ظهره ، فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته الى يوم القيامة ، وجعل بين عينى كل انسان منهم وبيصا من نور ، ثم عرضهم على آدم ، فقال : أى رب ، من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذريتك ، فرأى رجلا منهم فأعجبه وبيص ما بين عينيه ، فقال : أى رب ، من هذا ؟ قال : هذا رجل من آخر الأمم من ذريتك يقال له : داود ، قال : كم عمره ؟ قال : ستون سنة ، قال : اى رب ؛ زده من عمرى أربعين سنة ، فلما انقضى عمر آدم ، جاء ملك الموت ، قال : أو لم يبق من عمرى أربعون سنة ؟ قال : أو لم تعطها ابنك داود ؟ قال : فجحد ! فجحدت ذريته ، ونسى آدم ، فنسيت ذريته ، وخطىء آدم ، فخطئت ذريته » (**) .

ثم قال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، ورواه الحاكم ، وقال : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .

وروى الامام أحمد أيضاً عن أنس بن مالك رضى الله عنه ، عن النبى ﷺ ، قال : « يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة : أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شىء ، أكنت مفتديا به ؟ قال : فيقول : نعم ،

= الظاهر أن مالكا انما أسقط نعيم بن ربيعة عمدا ، لما جهل حال نعيم . ولم يعرفه ، فانه غير معروف الا فى هذا الحديث ، وكذلك يسقط ذكر جماعة ممن لا يرتضيهم ، ولهذا يرسل كثيرا من المرفوعات ، ويقطع كثيرا من الموصولات .

(*) هو الامام العلامة الحافظ المجود ، شيخ خراسان أبو حاتم محمد بن حبان ابن أحمد بن حيان التميمى البستى القاضى ، أحد الأئمة الرحالين ، صاحب الصحيح ، وكان من أوعية العلم فى الفقه واللغة والحديث ، والوعظ ، ومن عقلاء الرجال ، وكان عالما بالطب والنجوم ، توفى سنة (٣٥٤ هـ) . مترجم فى « السير » ١٦/رقم الترجمة (٧٠) .

(**) أخرجه الترمذى (٣٠٧٨) وابن أبى عاصم فى « السنة » (٢٠٥» و (٢٠٦) ، والبيهقى فى « الأسماء والصفات » ص ٣٢٤ ، وابن سعد فى « الطبقات » ١/٢٧ ـ ٢٨ من طرق عن أبى هريرة ، وقال الترمذى : حسن صحيح ، وصححه ابن حبان (٣١٦٤) ، والحاكم ١/٦٤ و ٢/٣٢٥ ، ووافقه الذهبى .

قال : فيقول : قد أردت منك أهون من ذلك ، قد أخذت عليك فى ظهر آدم أن لا تشرك بى شيئا ، فأبيت الا أن تشرك بى » (*) . وأخرجاه فى « الصحيحين » أيضاً .

وفى ذلك احاديث أخر ايضا كلها دالة على ان الله استخرج ذرية آدم من صلبه ، وميز بين أهل النار وأهل الجنة (**) .

ومن هنا قال من قال : ان الأرواح مخلوقة قبل الأجساد . وهذه الآثار لا تدل على سبق الأرواح الأجساد سبقا(***) مستقراً ثابتا ، وغايتها ان تدل على أن بارئها وفاطرها سبحانه صور النسمة ، وقدر خلقها وأجلها وعملها ، واستخرج تلك الصور من مادتها ، ثم أعادها اليها ، وقدر خروج كل فرد من أفرادها فى وقته المقدر له ، ولا يدل على أنها خلقت خلقا مستقراً ، واستمرت موجودة ناطقة كلها فى موضع واحد ، ثم يرسل منها الى الأبدان جملة بعد جملة ، كما قاله ابن حزم . فهذا لا تدل الآثار عليه . نعم الرب سبحانه يخلق منها جملة بعد جملة ، على الوجه الذى سبق به التقدير أولا ، فيجىء الخلق الخارجى مطابقاً للتقدير السابق ، كشأنه سبحانه فى جميع مخلوقاته ، فأنه قدر لها اقداراً وآجالا وصفات وهيآت ، ثم ابرزها الى الوجود مطابقة لذلك التقدير السابق .

فالآثار المروية فى ذلك انما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على انه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم ، وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة .

(*) أخرجه احمد ١٢٧/٣ و ١٢٩ و ٢١٨ ، والبخارى (٣٣٣٤) و (٦٥٣٨) (٦٥٥٧) ، ومسلم (٢٨٠٥) ، وابن أبى عاصم فى « السنة » (٩٩) ، وأبو نعيم فى « الحلية » ٢١٥/٢ ، والبغوى (٤٤٠٢) .

(**) انظر « الدر المنثور » ١٤١/٣-١٤٥ ، وتفسير ابن كثير ٢٦١/٢ - ٢٦٤ ، و « الروح » لابن القيم ، ص ٢١٦ - ٢١٦ .

(***) فى الأصول : وسبقا ، والمثبت من كتاب « الروح » ، ص ٢١٧ ، ومطبوعة مكة .

وأما الاشهاد عليهم هناك ، فانما هو فى حديثين موقوفين على ابن عباس وابن عمرو (*) رضى الله عنهم ، ومن تم قال قائلون من السلف والخلف : ان المراد بهذا الاشهاد انما هو فطرهم على التوحيد ، كما تقدم فى حديث أبى هريرة رضى الله عنه . ومعنى قوله (شهدنا) : أى قالوا : بلى نسهدنا أنك ربنا ، وهذا قول ابن عباس وأبى بن كعب (**) ، وقال ابن عباس أيضاً : أشهد بعضهم على بعض ، وقيل : (شهدنا) من قول الملائكة ، والوقف على قوله : (بلى) ، وهذا قول مجاهد والضحاك والسدى (***) وقال السدى أيضاً : هو خبر من الله تعالى عن نفسه وملائكته أنهم شهدوا على اقرار بنى آدم ، والأول أظهر ، وما عداه احتمال لا دليل عليه ، وانما يشهد ظاهر الآية للأول .

واعلم أن من المفسرين من لم يذكر سوى القول بأن الله استخرج ذرية آدم من ظهره ، واشهدهم على انفسهم ثم أعادهم ، كالثعلبى (****)

(*) فى الأصول : ابن عمر ، وهو تحريف ، وحديث ابن عباس تقدم الكلام عليه فى الصفحة ٣٠٣ ، وأما حديث ابن عمرو ، فرواه الطبرى فى « تفسيره » (١٥٣٥٤) و (١٥٣٥٥) و (١٥٣٥٦) من ثلاث طرق : أولاها مرفوعة ، والاخريان موقوفتان على عبد الله بن عمرو ، وقال فى المرفوع ٢٣/٢٥٠ • ولا أعلمه صحيحا ، لان الثقات الذين يعتمد على حفظهم واتقانهم حدثوا بهذا الحديث عن الثورى ، فوقفوه على عبد الله بن عمرو ، ولم يرفعوه وذكره ابن كثير فى تفسيره ٢/٢٦٢ ، وضعف رفعه ، وبين أن وقفه أصح •

(**) أثر أبى بن كعب أخرجه اللالكائى (١٩٩١) ، وابن جرير (١٥٣٦٣) ، والأجرى فى « الشريعة » ص ٢٠٧ ، والحاكم ٢/٣٢٣ ، وصححه ووافقه الذهبى ، مع أن فى سنده أبا جعفر البازى ، واسمه عيسى بن ماهان ، قال ابن المدينى : كان يخلط ، وقال يحيى : كان يخطىء ، وقال أحمد : ليس بالقوى فى الحديث ، وقال أبو زرعة : كان يهم كثيرا ، وقال ان حيان : كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير ، وقد تابعه سليمان التيمى عند عبد الله بن احمد فى مسند أبيه ٥/١٣٥ من طريق محمد بن يعقوب الربالى عن المعتمر بن سليمان ، عن أبيه ، عن الربيع بن انس ، عن أبى العالية عن أبى بن كعب ، ومحمد بن يعقوب الربالى لا يعرف بجرح ولا تعديل ، وباقى رجاله ثقات •

(***) هو الامام المفسر أبو محمد اسماعيل بن عبد الرحمن بن أبى كريمة الحجازى ثم الكوفى ، المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، خرج حديثه مسلم وأصحاب السنن ، وهو حسن الحديث • مترجم فى « السير » ٥/ رقم الترجمة (١٢٤) ، ولقب بالسدى لأنه كان يقعد فى سدة باب الجامع •

(****) ويقال : الثعالبى أيضا ، وهو لقب له لا نسب ، وهو الامام الحافظ العلامة شيخ التفسير أبو اسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابورى ، أحد أوعية العلم ، وصفه الامام الذهبى بقوله : كان صادقا موثقا بصيرا بالعربية ، طويل الباع فى الوعظ ، وله : « التفسير الكبير » ، وقد عيب عليه فيه أنه ضمنه من الأحاديث الواهية والاخبار التالفة •

والبغوى وغيرهما ، ومنهم من لم يذكره ، بل ذكر أنه نصب لهم الأدلـــة على ربوبيته ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التى ركبها الله فيهم ، كالزمخشرى وغيره ، ومنهم من ذكر القولين ، كالواحـــدى (*) والرازى والقرطبى وغيرهم ، لكن نسب الرازى القول الأول الى أهل السنة ، والثانى الى المعتزلة .

ولا ريب أن الآية لا تدل على القول الأول ، اعنى ان الأخذ كان من ظهر آدم ، وانما فيها أن الأخذ من ظهور بنى آدم والاشهاد عليهم هنالك فى بعض احاديث ، وفى بعضها الأخذ والقضاء بأن بعضهم الى الجنة ، وبعضهم الى النار ، كما فى حديث عمر رضى الله عنه ، وفى بعضها الأخذ واراءة آدم اياهم من غير قضاء ولا اشهاد ، كما فى حديث أبى هريرة والذى فيه الاشهاد — على الصفة التى قالها أهل القول الأول — موقوف على ابن عباس وابن عمرو (**) ، وتكلم فيه أهل الحديث ، ولم يخرجه أحد من أهل الصحيح غير الحاكم فى « المستدرك على الصحيحـــين » والحاكم معروف تساهله رحمه الله .

والذى فيه القضاء بأن بعضهم الى الجنة وبعضهم الى النار ، دليل على مسألة القدر ، وذلــك شواهـــده كثيرة ولا نزاع فيه بين أهـــل السنة ، وانما يخالف فيه القدرية المبطلون المبتدعون .

= قال شيخ الاسلام فى « مقدمة أصول التفسير » ص ٧٦ . والثعالبى هو فى نفســه كان فيه خير ودين ، ولكنه كان حاطب ليل ينقل ما وجد فى كتب التفسـير من صحيح وضعيف وموضوع .

وقال ابن كثير فى « البداية » ١٢/٤٠ : وكان كثير الحديث ، واسع السماع ، ولهذا يوجد فى كتبه من الغرائب شيء كثير . مترجم فى « السير » ١٧/رقم الترجمة (٢٩١) .

(★) هو الامام العلامة الأستاذ أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على الواحدى النيسابورى الشافعى ، صاحب التفاسير . « البسيط » و « الوسيط » و « الوجيز » ، و « أسباب النزول » ، و « شرح ديوان المتنبى » ، توفى سنة (٤٦٨ هـ) . مترجم فى « السير » ١٨/(١٦٠) .

(★★) فى الأصول . ابن عمر ، وهو خطأ ، سبق التنبيه عليه قريبا .

وأما الاول : فالنزاع فيه بين أهل السنة من السلف والخلف . ولولا ما التزمته من الاختصار ، لبسطت الأحاديث الواردة فى ذلك ، وما قيل من الكلام عليها ، وما ذكر فيه من المعانى المعقولة ، ودلالة ألفاظ الآية الكريمة .

قال القرطبى (*) : وهذه الآية مشكلة ، وقد تكلم العلماء فى تأويلها ، فنذكر ما ذكروه من ذلك حسب ما وقفنا عليه ، فقال قوم : معنى الآية : أن الله أخرج من ظهر بنى آدم بعضهم من بعض [قالوا] : ومعنى : (أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم) . دلهم [بخلقه] على توحيده ، لأن كل بالغ يعلم ضرورة أن له ربا واحداً . [(ألست بربكم) أى :] قال : فقام ذلك مقام الإشهاد عليهم [والاقرار منهم] ، كما قال تعالى فى السماوات والأرض : (قالتا أتينا طائعين) [فصلت : ١١] ، ذهب الى هذا القفال وأطنب (**) .

وقيل : انه سبحانه أخرج الأرواح قبل خلق الأجساد ، وانه جعل فيها من المعرفة ما علمت به ما خاطبها .

ثم ذكر القرطبى بعد ذلك الأحاديث الواردة فى ذلك ، الى آخر كلامه .

وأقوى ما يشهد لصحة القول الأول : حديث أنس المخرج فى « الصحيحين » ، الذى فيه : قد أردت منك ما هو أهون من ذلك ، قد أخذت عليك فى ظهر آدم أن لا تشرك بى شيئا ، فأبيت الا أن تشرك بى . ولكن قد روي من طريق أخرى : وقد سألتك أقل من ذلك

(*) فى « الجامع لأحكام القرآن » ٧/٣١٤ ، والزيادات منه .

(**) وهذا الذى ذهب اليه القفال ، قواه ابن كثير فى تفسيره ٢/٢٦٤ ، وقال انه قول جماعة من السلف والخلف ، وانظر المجموعة الأولى من جامع الرسائل لشيخ الاسلام ابن تيمية ، ص ١١ ــ ١٤ ، بتحقيق د. رشاد سالم . والقفال هو الامام العلامة الفقيه الأصولى اللغوى عالم خراسان أبو بكر محمد بن على بن اسماعيل الشافعى القفال الكبير صاحب التصانيف فى التفسير والفقه والأصول ، المتوفى سنة ٣٦٥ هـ ، مترجم فى « السير » ١٦/(٢٠٠) .

وأيسر فلم تفعل ، فيرد الى النار « وليس فيه : فى ظهر آدم » وليس فى الرواية الأولى اخراجهم من ظهر آدم على الصفة التى ذكرها أصحاب القول الأول .

بل القول الأول متضمن لأمرين عجيبين :

أحدهما : كون الناس تكلموا حينئذ ، وأقروا بالايمان « وانه بهذا تقوم الحجة عليهم يوم القيامة .

والثانى : أن الآية دلت على ذلك ، والآية لا تدل عليه لوجوه (*) .

أحدها : انه قال : (من بنى ءادم) ، ولم يقل : من آدم .

الثانى : أنه قال : (من ظهورهم) ، ولم يقل : من ظهره ، وهذا بدل بعض او بدل اشتمال ، وهو أحسن .

الثالث : أنه قال : (ذريتهم) ولم يقل : ذريته .

الرابع : أنه قال : (واشهدهم على أنفسهم) ، [أى : جعلهم شاهدين على انفسهم] ، ولا بد ان يكون الشاهد ذاكراً لما شهد بـه ، وهو انما يذكر شهادته بعد خروجه الى هذه الدار ، كما تأتى الاشارة الى ذلك ، لا يذكر شهادة قبله .

الخامس : انه سبحانه أخبر أن حكمة هذا الاشهاد اقامة الحجة عليهم « لئلا يقولوا يوم القيامة : (انا كنا عن هذا غافلين) ، والحجة انما قامت عليهم بالرسل والفطرة التى فطروا عليها ، كما قال تعالى : (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) [النساء : ١٦٥] .

السادس : تذكيرهم (**) بذلك ، لئلا يقولوا يـوم القيامـة : (انا كنا عن هذا غافلين) [الأعراف : ١٧٢] ، ومعلوم أنهم غافلون عـن

(★) هذه الوجوه مذكورة بنصها فى « الروح » ، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٨ ، والزيادات المثبتة بين حاصرتين منه .

(★★) فى الأصول « تذكرهم » والمثبت من « الروح » ومطبوعة مكة .

الاخراج لهم من صلب آدم كلهم واشهادهم جميعا ذلك الوقت ، فهذا لا يذكره أحد منهم .

السابع : قوله تعالى : (أو تقولوا انما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم) [الأعراف : ١٧٣] ، فذكر حكمتين فى هذا الأخذ والاشهاد : أن لا يدعوا الغفلة ، أو يدعوا التقليد ، فالغافل لا شعور له ، والمقلد متبع فى تقليده لغيره ، ولا تترتب هاتان الحكمتان الا على ما قامت به الحجة من الرسل والفطرة .

الثامن : قوله : (أفتهلكنا بما فعل المبطلون) [الأعراف : ١٧٣] ، أى : لو عذبهم بجحودهم وشركهم ، لقالوا ذلك ، وهو سبحانه انما يهلكهم لمخالفة رسله وتكذيبهم ، [فلو أهلكهم بتقاليد آبائهم فى شركهم من غير اقامة الحجة عليهم بالرسل ، لأهلكهم بما فعل المبطلون ، أو أهلكهم مع غفلتهم عن معرفة بطلان ما كانوا عليه] وقد أخبر سبحانه أنه لم يكن ليهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ، وانما يهلكهم بعد الاعذار والانذار بارسال الرسل .

التاسع : أنه سبحانه أشهد كل واحد على نفسه أنه ربه وخالقه ، واحتج عليه بهذا [الاشهاد] فى غير موضع من كتابه ، كقوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) [لقمان : ٢٥] .

فهذه هى الحجة التى أشهدهم على أنفسهم بمضمونها ، وذكرتهم بها رسله ، بقولهم : (أفى الله شك فاطر السموات والأرض) [ابراهيم : ١٠] .

العاشر : أنه جعل هذا آية ، وهى الدلالة الواضحة البينة المستلزمة لمدلولها [بحيث لا يتخلف عنها المدلول] ، وهذا شأن آيات الرب تعالى ، [فانها أدلة معينة على مطلوب معين مستلزمة للعلم به] فقال تعالى : (وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون) [الأعراف : ١٧٤] ، وانما ذلك بالفطرة التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، فما من مولود الا يولد على الفطرة ، لا يولد مولود على غير هذه الفطرة ، هذا

أمر مفروغ منه ، لا يتبدل ولا يتغير . وقد تقدمت الاشارة الى هذا . والله علم .

وقد تفطن لهذا ابن عطية (*) وغيره ، ولكن هابوا مخالفة ظاهر تلك الأحاديث التى فيها التصريح بأن الله أخرجهم واشهدهم على أنفسهم ثم أعادهم ، وكذلك حكى القولين الشيخ ابو منصور الماتريدى فى « شرح التأويلات » ورجح القول الثانى ، وتكلم عليه ، ومال اليه (**) .

وفى العقائد الواردة فى الفقه الأكبر كثير مما هو غير مقنع ، فثمة اسئلة لا اجابة لها . لكن ربما كان هذا بسبب الاختصار الذى تقتضيه صياغة مثل هذه العقائد ، وعدم الترتيب الواضح فى الفقه الاكبر يشير الى تنقيح كثير توصله وإلى ايد كثيرة غيرت فيه ، وربما هذا يوضح خلوه من الاشارة الى الاستطاعة . وعلى أية حال ، فرغم كل هذا النقد فان الفقه الأكبر — ٢ دليل واضح على أن علماء الكلام الأحناف قد نما فكرهم وتطور بل وتبوءوا مكانا مهما (***) .

(ج) شرح الفقه الأكبر

ربما صدر هذا العمل بعد الفقه الأكبر — ٢ بزمن يسير ، وباستعراضنا لهذا العمل المنسوب لمدرسة الماتريدى (المقصود منهج الماتريدى وهو قريب من منهج الأشعرى ، فالماتريدى بالنسبة للأحناف ، كالأشعرى بالنسبة للشافعية — المترجم) نكون قد وضعنا أيدينا على نقد واضح للاتجاه الأشعرى . والاتجاه العام فى شرح الفقه الأكبر متشابه جداً مع الوثيقتين السابقتين اللتين تعرضنا لهما لتونا (الفقه الأكبر والعقيدة الطحاوية) الا أنه يبتعد عنهما فى نقاط بعينها ، ومن الغريب أن كاتب هذا الشرح يتحدث عن نفسه وأتباعه باعتبارهم أهل السنة والجماعة ، بينما يتحدث عن الأشعرية كما لو كانوا احدى فرق البدع .

(★) هو الامام العلامة شيخ المفسرين ، أبو محمد عبد الحق بن الحافظ أبى بكر غالب بن عطية المحاربى الغرناطى ، كان رحمه الله اماما فى الفقه والتفسير والعربية ، قوى المشاركة ، ذكيا ، فطنا ، مدركا ، من أوعية العلم ، ولى قضاء المرية ، توفى سنة (٥٤١ هـ) . مترجم فى « السير » ١٩/رقم الترجمة (٣٢٧) .

(★★) اطلعنا فى هذا النص نقلا عن المصادر العربية اكثر تليلا مما أورده المؤلف للتوضيح .

(★★★) الحاشيتان ٥٥ ، ٥٦ تشيران للطحاوى ، وقد نقلنا النصوص مباشرة من العقيدة الطحاوية .

وكانت احدى اخطاء الأشعريه هى الجبرية التى ظهرت بوضوح فى كتابات الأشعرى نفسه بشكل صريح . ووجهة نظرهم يقال انها قريبة من الجبر ، أو انها — حقا تمثل روح الجبر ، ويرجع هذا بشكل رئيسى للروايات التى قدموها عن (الاستطاعة) البشرية ، فاذا كانت الاستطاعة — كما يعتقد الأشعرية — التى تمكن فى عمل الشر (أو التأثير فى مجراه) غير قادرة على فعل الخير (أو التأثير فى مجراه) ، فان الشخص الفاعل للشر يكون بهذه الطريقة (بهذا النوع من التفكير) مجبرا (٥٧) ويرتبط هذا باعتقاد الأشعرية أن الله كلف الانسان بما لا يقدر عليه ، وقد أنكر ذلك حتى الأحناف الذين يميلون للجبر كالطحاوى .

وبالنسبة لقضية الثواب والعقاب فى ضوء خلق الله سبحانه لأفعال العباد اثارت قضية أدت الى أن أعلن الماتريدى عقيدته الخاصة التى مؤداها أن الثواب والعقاب ، مرتبط (باستعمال) الفعل المخلوق وليس مرتبطا بمبدأ الخلق (٥٨) وقد ربط الماتريدى بعقيدة نسبها إلى أبى حنيفة نفسه مؤداها أن الاستطاعة التى تمكن الانسان من اقتراف الاثم هى نفسها التى تمكن الانسان من الطاعة ، وهذا يعنى أن الله سبحانه خلق (الاستطاعة) فى الانسان (خاصة الاستطاعة النفسية والعقلية وليس المادية أو العضوية فقط) وأمره أن يستخدمها بطريقة معينة ، لكن البشر اختلفوا فى الاستخدام فهناك من استخدمها فى المعصية وهناك من استخدمها فى الطاعة . وبهذا المعنى فالاستطاعة **مصاحبة** للفعل وليست **قبله** ولا هى **بعده** لأن كل (استطاعة) مرتبطة بنوع معين خاص بها (٥٩) . ويمكن أن نوجز وجهة نظر هذه المدرسة (الاتجاه) بقولنا ان الخلق هو فعل الله وينطوى الخلق على غرس الاستطاعة فى الانسان ، لكن استخدام الاستطاعة هو من فعل الانسان على الحقيقة لا المجاز (٦٠) .

هذا التأكيد على المسئولية البشرية اتخذ منحى عمليا ونظريا فى الوقت نفسه ؛ لأن الماتريدى كان على وعى كبير بالتأثيرات الخطيرة التى يمكن أن تتركها جبرية الأشعرى على الحياة والأخلاق فرد على وجهة نظر المجبرة التى مؤداها أن الانسان — يعمل (أو يفعل) على سبيل المجاز فقط لا على سبيل الحقيقة ، بقوله رداً على المخالفين ان عقائدهم وصلت الى حد حرمان الانسان من الأمل والخوف ، فهم لن يخافوا اذاً

ارتكبوا شرا (على أساس أن هذا قضاء الله) ولن يأملوا أن يصيبهم خير ولن يعملوا للوصول اليه . وهذا هو الكفر لأن فقدان الانسان للأمل يأس واليأس مناقض للآية الكريمة التى تحثنا على الا نقنط من رحمة الله ، بل ان آية أخرى أشارت الى أنه لا يقنط من رحمة الله الا القوم الكافرون ، كما أن فقدان الخوف من الله يجعل التعبد لله خالياً من المعنى اذا لم يستحضر الانسان فى نفسه عند العبادة عظمة الله وجلاله (٦١) .

وبعد ذلك وصل الماتريدى الى حد القول بأنه ليس هناك قدر لا فكاك منه لأى انسان ، فالشقاء المكتوب فى اللوح المحفوظ يتم تغييره الى سعادة بسبب أعمال السعداء من البشر (أى بقيام السعداء بالأعمال الصالحة) ، كما أن السعادة المكتوبة فى اللوح المحفوظ تتحول الى شقاء بسبب أفعال الأشقياء (٦٢) وهذا عكس ما يقوله الأشعرى تماما ، وعلى هذا ، فلكى يتم التناسق (لكى يتحاشوا التناقض) كان عليهم أن يقدموا تفسيرا لحالات مثل حالة أبى بكر الصديق ، وعمر (رضى الله عنهما) فقد كانا من عبدة الأوثان قبل الاسلام ومع هذا فقد كان معروفا (فى اللوح المحفوظ) أنهما سيصبحان مسلمين حقيقيين وأنهما من أهل الجنة ، وقد رفض الماتريدى ذلك مستشهداً بآية من القرآن الكريم (٦٣) : (قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ، وان يعودوا فقد مضت سنة الأولين (٣٨)) سورة الأنفال / ٣٨ .

وقال الماتريدى ان المغفرة تصبح غير ذات معنى اذا كانا (أى ابى بكر وعمر) بالفعل على الايمان (قبل الاسلام) او على الايمان قبل أن يؤمنا . واذا كان الكفار مؤمنين قبل أن يؤمنوا فلا جدوى من العفو أو المغفرة ، وتصبح كلمة الرحمة خالية من المعنى (٦٤) .

من الواضح أن الأشعرية (أو بعض الجماعات التى تنتمى لفكر قريب منها) قد رفعوا لواء المعارضة ضد ما يرونه اتجاها للأحناف لتأييدهم تغيير الأفكار المتعلقة بالله سبحانه ، فتغير وجهات النظر عن القضاء والقدر يقتضى بالضرورة تغيير النظرة لله سبحانه وحكمه – سبحانه – على الانسان his decision about man .

وجرى جدل حول كونه سبحانه تعالى لا يبدل القول لديه (ثباته immutability) . وهو سمة من سمات فكر الأحناف الذين عبروا عن معتقدهم هذا بقولهم ان صفات الله الفعلية أزلية eternal . وقد زد الماتريدى بأن (القرار) أو (المشيئة) decision هى لله سبحانه ، الا أن ما يدونه سبحانه انما يعزى الى الانسان ، فالانسان هو الذى يوصف بأنه شقى أو سعيد ، وعلى هذا فالتغيير الحادث يعزى للانسان لا لله سبحانه .

كل هذا ليرد على تركيز الأحناف على أن الله سبحانه « لا يبدل القول لديه » ولمزيد من الدفاع عن رأيه أورد الماتريدى تصنيفا رباعيا للبشر :

١ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل السعادة منذ البداية الى النهاية .

٢ — بشر قد تم الحسم بأنهم من أهل الشقاء من البداية الى النهاية .

٣ — بشر تحددت سعادتهم فى الشطر الأخير من اعمارهم وتحدد تبعا لذلك انهم من اهل الجنة .

٤ — بشر آخرتهم سوداء بمعنى أن اواخر أعمالهم سيئة وبالتالى تحدد انهم من أهل النار .

ويعتبر أبا بكر وعمر من الفئة الثالثة (*) .

(*) نفضل هنا — نظرا لدقة الموضوع — نقل ما ورد فى كتاب شرح الفقه الاكبر لعلى القارى عن الصفات الفعلية لله سبحانه واختلاف الماتريدية والاشارة فيها (ص ٦٢٢ وما بعدها) من الطبعة المتوفرة فى مكتبتنا (بتحقيق الشيخ مروان الشعار) « ... واما الصفات الفعلية وهو التى يتوقف ظهورها على وجود الخلق ، فاعلم أن الحد بين صفات الذات وصفات الفعل مختلف فيه : فعند المعتزلة ما جرى فيه النفى والاثبات فهو من صفات الفعل ، كما يقال خلق لفلان ولدا ولم يخلق لفلان . ورزق لزيد مالا ولم يرزق لعمرو . ومالا يجرى فيه النفى فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال لم يعلم كذا او لم يقدر على كذا . فالارادة والكلام مما يجرى فيه النفى والاثبات . قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ، (وكلم الله موسى تكليما) (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) فكانا من صفات الفعل وكانا حادثين . اما عند الاشعرية . فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات ، فانك لو نفيت الحياة يلزم الموت . ولو نفيت القدرة يلزم العجز ، وكذا العلم مع الجهل . ومالا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل فلو نفيت الاحياء او الاماتة او الخلق او الرزق لم يلزم =

= منه نقيضه . فعلى هذا لو نفيت الارادة لزم منه الجبر والاضطرار ، ولو نفيت عنه الكلام لزم الخرس والسكوت فثبت أنهما من صفات الذات .

وعندنا أن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات كالقدرة والعلم والعزة والعظمة ، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب رغم شبهة الأشاعرة والمعتزلة فى ذلك أن التكوين لو كان أزليا لتعلق بوجود المكون به فى الأزل ، ولو تعلق بوجوده فى الأزل لوجب وجود المكون فى الأزل لأن القول بالتكوين ولا مكون . كالقول بالضرب ولا مضروب . وأنه محال فلابد أن يكون التكوين حادثا ، والجواب : أن التكوين ان حدث بالتكوين فهو تكوين فيؤدى الى التسلسل وهو باطل أو ينتهى الى تكوين قديم وهو الذى ندعيه ، أولا بتكوين أحد ففيه تعطيل الصنائع .

والحاصل أنا نقول . التكوين قديم والمتعلق به هو المكون وهو حادث ، كما أن العلم قديم وبعض المعلومات حادث ، على أن التكوين فى الأزل لم يكن ليكون العالم به فى الأزل بل ليكون وقت وجوده ، فتكوينه باق أبدا ، فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الأزلى بخلاف الضرب لأنه عرض ، فلا يتصور بقاؤه الى وقت وجود المضروب ، ثم نقول لهم هل تعلق وجود العالم بذاته ، أو بصفة من صفاته أم لا ؟ فان قالوا لا عطلوه وان قالوا نعم ، قلنا : فما تعلق به أزلى أم حادث ؟ فان قالوا حادث ، فهو من العالم وكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى وفيه تعليله ، وان قالوا أزلى قلنا هل اقتضى ذلك أزلية العالم أم لا ، فان قالوا نعم كفروا ، وان قالوا لا بطلت شبهتهم ، على أن تعلق وجود العالم بخطاب كن عند الأشعرى فكان تكوينا وهو أزلى ، فيكون مناقضا .

(فالتخليق والترزيق) وهو خلق الأشياء ورزق الأحياء (والانشاء) أى الابداء (والابداع) أى اختراع الأشياء (والصنع) أى اظهاره باظهار المصنوعات فى حال الابتداء (وغير ذلك من صفات الفعل) كالاحياء والافناء والانبات والانساء وتصوير الأشياء ، والكل داخل تحت صفة التكوين ، فالصفات الأزلية عندنا ثمانية ، لا كما زعم الأشعرى من أن الصفات الفعلية اضافات ، ولا كما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر يكون كل من الصفات الفعلية صفة حقيقية أزلية ، فان فيه تكثيرا للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة ، فالأولى أن يقال ان مرجع الكل الى التكوين ، فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء ، وبالموت اماتة ، وبالصورة تصويرا الى غير ذلك ، فالكل تكوين ، وانما الخصوص بخصوصية التعليقات .

ثم المتبادر أن معنى التخليق والانشاء والفعل والصنع واحد ، وهو احداث الشىء بعد أن لم يكن سواء أكان على نهج مثال سابق أم لا .

والصحيح أن لها معانى متقاربة ، فان الابداع احداث الشىء بعد أن لم يكن لا على مثال سبق بخلاف التخليق ، فانه أعم منه أو مقابله فى التحقيق والانشاء يختص بأول الأشياء ، والفعل كناية عن كل عمل متعد يكون فى الخير والشر والصنع عمل فيه احكام وحسن نظام كما أشار اليه قوله سبحانه وتعالى : « صنع الله الذى اتقن كل شىء » . وأما الترزيق فهو احداث رزق الشىء وجعله قوتا له .
=

= ثم اعلم انه لا موجود فى عالم الملك والاشباح ولا فى عالم الملكوت والأرواح الا وهو حادث أحدثه الله تعالى بتخليقه وفعله وانشائه وصنعه ، وانه تعالى خلق الانس والجن وخلق أرزاقهما كما قال تعالى . « الله الذى خلقكم ثم رزقكم » لما أحب أن يظهر قدرته ورحمته ونعمته وحكمته ، ويبين للخلق معرفته كما قال تعالى : « **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** » أى ليعرفون ، ولعل تخصيصهما بالذكر لانهم باعتبار جنسهم يعرفون الله تعالى بصفتى الجلال والجمال ، وفى الحديث القدسى والكلام الانسى (**كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف**) يعنى وليترتب على المعرفة ما أراد لهم من المثوبة والقربة لا لأنه مفتقر ومحتاج اليهم فى مقام اليقين ، فان الله غنى عن العالمين .

والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق العالم ومكون له ، وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ، فالتكوين ثابت له أزلا وأبدا ، والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتهما حادثة :

ثم أن الامام أتى ببعض الصفات الذاتية والفعلية دون غيرها من النعوت العلية لأن معرفة هذه الصفات الشهيرة الجلية تكفى المؤمن فى معرفة وجود الله وصفاته البهية ، هذا وقد قال فخر الاسلام على البزدوى فى « أصول الفقه » وأما الايمان والاسلام فان تفسيرهما التصديق والاقرار بالله سبحانه كما هو بصفاته وأسمائه ، وقبول أحكامه وشرائعه ، وهو نوعان : ظاهر ينشئه بين المسلمين ، وثبوت حكم اسلامه تبعا لغيره من خير الأبوين ، وثابت بالبيان ، وأن يصف الله تعالى كما هو الا أن هذا كمال يتعذر شرطه ، لأن معرفة الخلق بأوصاف الحق متفاوتة فى مقام التفسير وحال التعبير ، وانما شرط الكمال بما لا حرج فيه ولا محال ، وهو أن يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا ، وان عجز عن بيانه وتفسيره اكمالا ، ولهذا قلنا ان الواجب أن يستوصف المؤمن فيقال أهو كذا اى الله سبحانه وتعالى يوصف بكذا ونعت كذا من الصفات الثبوتية والسلبية والنعوت الذاتية والفعلية ؟ فاذا قال نعم ، فقد ظهر كمال اسلامه وتبين غاية مرامه ، وأما من استوصف فجهل فليس بمؤمن ؛ ولذا قال محمد رحمه الله فى « الجامع الكبير » فى الصغيرة بين أبوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى ادركت ، فلم تصف أنها تبين من زوجها .

صفات الله وأسماؤه كلها ازلية :

(لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته) أى موصوفا بنعوت الكمال ، ومعروفا بأوصاف الجلال والجمال (لم يحدث له اسم ولا صفة) يعنى أن صفات الله وأسماءه كلها ازلية لا بداية لها ، وابدية لا نهاية لها ، لم يتجدد له تعالى صفة من صفاته ولا اسم من أسمائه ، لأنه سبحانه واجب الوجود لذاته ، الكامل فى ذاته وصفاته ، فلو حدث له صفة ، أو زال عنه نعت لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوال ذلك النعت ناقصا عن مقام الكمال ، وهو فى حقه سبحانه من المحال فصفاته تعالى كلها أزلية ابدية .

وههنا سؤال مشهور وهو أنه قد ورد الاخبار فى كلامه سبحانه بلفظ المضى كثيرا نحو قولى تعالى : (**انا ارسلنا نوحا**) (**وقال موسى**) (**فعصى فرعون**) =

= والاخبار بلفظ الماضى عما لم يوجد بعد كذب ، والكذب عليه محال ، وله جواب مسطور ، وهو أن اخباره تعالى لا يتصف أزلا بالماضى والحال والاستقبال لعدم الزمان ، وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعليقات ، فيقال قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا ، وذلك الاخبار موجود أزلا باق أبدا ، فقبل الارسال كانت العبارة الدالة عليه أنا نرسل ، بعد الارسال انا أرسلنا ، فالتغير فى لفظ الخبر لا فى الاخبار القائم بالذات ، وهذا كما تقول فى علمه تعالى انه قائم بذاته سبحانه وتعالى أزلا العلم بأن نوحا مرسل ، وهذا العلم باق أبدا ، فقبل وجوده علم أنه سيوجد ، وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وجد وأرسل ، والتغير فى العلوم لا فى العلم ٠

(لم يزل عالما بعلمه) أى بعلمه الذى هو صفته الأزلية لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق ٠ وهذا معنى قوله (والعلم صفته فى الأزل) يعنى وما ثبت قدمه استحال عدمه ، فعلمه أزلى أبدى منزه عن قبول الزيادة والنقصان بخلاف علوم أرباب العرفان ٠

(قادرا بقدرته) أى بقدرته التى هى صفته الأزلية لا بقدرة حادثة فى الأمور الكونية (والقدرة صفته فى الأزل) وكذا نعته فى المستقبل ٠

(متكلما بكلامه) أى الذاتى القدسى ٠

(والكلام) أى النفسى (صفته فى الأزل وخالقا بتخليقه والتخليق صفته فى الأزل وفاعلا بفعله والفعل) أى ، فعله ، كما فى نسخة (صفته فى الأزل) يعنى اذا خلق شيئا ابتداء ، وفعله فعلا انتهاء ، فانما يخلقه ويفعله بفعله الذى هو صفته الأزلية ، لا بفعل حادث ووصف حادث عند خلقه وفعله ، اذ لا يحدث له علم ولا قدرة ولا خلق ولا فعل بحدوث المعلوم والمقدور والمخلوق والمفعول ، وهذا معنى قوله (والفاعل هو الله تعالى) أى لا شريك له فى فعله وصنعه وحكمه وأمره (والفعل صفته فى الأزل والمفعول مخلوق) أى حادث عند تعلق فعله سبحانه به (وفعل الله تعالى غير مخلوق) أى ليس بحادث ، بل هو كفاعله اذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقا كون الفعل مخلوقا ، وفى كلام الامام ايماء الى أنه لو كان فعل الله مخلوقا لزم تعدد الخالق ، وقد ثبت أن الله سبحانه خالق كل شيء ، فله سبحانه التوحيد الذاتى الصفاتى والفعلى ٠

وأغرب بن الهمام حيث ذهل عن هذا الكلام فقال . وليس فى كلام أبى حنيفة تصريح بأن صفة التكوين قديمة زائدة على الصفات المتقدمة سوى ما أخذه المتأخرون من قوله ، كان الله تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق ، هذا والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ، فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، وكذا الترزيق ، ويقولون صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات والتعلقات حادثة ٠

قال ابن الهمام . وما ذكره مشايخ الحنفية فى معنى التكوين من أنها صفات تدل على تأثير لا ينفى قول الأشاعرة ، ولا يوجب كون صفة التكوين على فصولها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ، بل فى كلام أبى حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما قاله الطحاوى عنه حيث قال . =

وقد تعرض كاتب لاحق هو أبو عذبة فى كتابه الروضة البهية (١١٢٥ / ١٧١٣) لمناقشة الفروق بين الأشاعرة والماتريدية وأورد نقاطا صحيحة فى هذا المجال ، فبعد أن عرض وجهات النظر المتعارضة القائمة فى غالبها على شرح الفقه الأكبر خلص الى أن الخلاف فى الأساس لا يعدو أن يكون لفظيا فثمة خلاف فى تفسير معنى السعادة . فالسعادة عند الأشعرى تعنى ما كتبه الله سبحانه وما يعلمه منذ الأزل ، وبعبارة أخرى قدر الانسان النهائى الذى لا يمكن أن يتغير ، ومن ناحية أخرى فان أبا حنيفة ومدرسته يرون أن السعادة أو الشقاء يمثلان الواقع الفعلى الذى يحياه الانسان كما تظهره العوارض الحالية (فى هذه اللحظة) وقد يتغير الحال من سعادة الى شقاء أو من شقاء الى سعادة قبل الموت (٦٥) .

ورغم هذه المحاولة الطيبة من أبى عذبة للتوفيق ، الا أنه يبدو أن الخلاف بين وجهتى النظر كان عميقا بالفعل . وربما يتضح هذا الخلاف باستعراض اجابة كل من الماتريدى والأشعرى من السؤال التالى : هل يمكن الحديث عما يفعله الانسان فى أية لحظة من اللحظات ؟ هنا يجيب

= وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى ، بل له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق ، كما أن محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم ، كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شىء قدير ، انتهى فقوله ذلك بأنه على كل شىء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق . واستحقاق اسم الخالق بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق . فاسم الخالق ولا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل ، وهذا ما يقوله الاشاعرة . انتهى . وفيه أن المفهوم لا يعارض المنطوق المعلوم .

(وصفاته فى الأزل غير محدثة ولا مخلوقة) تأكيد وتأييد أو غير محدثة باحداثه ولا مخلوقة بخلق غيره (فمن قال أنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها) أى بأن لا يحكم بأنها قديمة أو حادثة ويؤخر طلب معرفتها . ولا يقول آمنت بالله وصفاته على وفق مراده (أو شك فيها) أى تردد فى هذه المسألة ونحوها سواء . يستوى طرفاه أو يترجح أحدهما (فهو كافر بالله) أى ببعض صفاته ، وهو مكلف بأن يكون عارفا بذاته وجميع صفاته ، الا أن الجهل والشك الموجبين للكفر مخصوصان بصفات الله المذكورة من النعوت المستورة المشهورة ، أعنى الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والتخليق والترزيق ... » .

الماتريدى بغير تردد : (نعم) أما الأشعرى فربما لا يجيب مباشرة بلا فكل جهوده تنحصر فى تحاشى توجيه هذا السؤال له ، لكنه فى الوقت نفسه لا يشجع الناس على ربط أية اهمية بكفاحهم ، فهو يردد دائماً (انت لا تستطيع ان تفعل اى شىء الا اذا أراده الله) .

ومن ناحية أخرى ، فان الماتريدى يفرق بين موقفه وموقف المعتزلة او القدرية تماماً كما يفرق بين موقفه وبين موقف كل من المجبرة والأشعرية . فهو يعتقد أن ما يفعله الانسان كان معروفاً لله سبحانه ومكتوبا لديه منذ الأزل ، وربما كان يعتقد أيضا (كما فى الفقه الأكبر) ان هذه المعرفة المسبقة لدى الله سبحانه ، وكون أفعال البشر مسجلة سلفاً لديه سبحانه ، لا يعنى حجراً على الانسان فى التصرف أو بتعبير آخر ، إنها معلومة ومكتوبة وصفاً لا قراراً وأمراً is not decisive but merely descriptive.

ومعارضة الماتريدى لعقيدة القدر (القدر خيره وشره من الانسان) تظهر مرة اخرى فى مناقشته فى المقال الثالث فى الفقه الاكبر — ١ وترديده أن ما اصابك لم يكن ليخطئك وما اخطاك لم يكن ليصيبك وقوله أن هذا القول يمثل قضية بينه (الماتريدى) من ناحية والمعتزلة والقدرية من ناحية أخرى ، فهم ينكرون أن الله سبحانه « يريد » أفعال الانسان فى حال ارتكابه المعصية ؛ لانهم يعتقدون أن « الاثم » من « الآثم » أو أن (المعصية) من العاصى ، بل وأكثر من هذا فهم يعتقدون أن الله سبحانه اذا أراد (الكفر) او (المعصية) وعاقب رغم ارادته له على الكفر أو المعصية ، فانه يكون (أستغفر الله) غير عادل ، وهو يرى أن مثل هذه الآراء تتسم بالسفه طالما أن ارادة الله هى العليا ومشيئته نافذة لذا فهو يرى أن معصية العاصى لا يمكن أن تكون عن طريق الله سبحانه بل العكس فهى ضد ارادته ، وهو سبحانه لا يوافق عليها وارتكابها يغضبه ولا يسعده (٦٦) .

واذا كنت قد فسرت آراء الماتريدى جيداً وفهمتها على ما يرام ، فهى غير مرضية بدرجة كافية . وبطبيعة الحال ، فان الآراء فى موضوع محير كهذا من الصعب ان تصل الى نتيجة مرضية ومن هنا يمكن القول

ان هذا الجانب هو أضعف جوانب كتاب الماتريدى ، فلا يجوز — فيما يرى — نسبة الشر الى الله سبحانه خاصة (بالذات) أو بشكل مباشر ، وانما من خلال عبارات عامة كقولنا (كل شيء من عند الله) ومن باب الأدب لا يجب أن ننسب الى الله أى أمر مشين ، فرغم أن الله خالق كل شيء ، فيجب أن نتأدب ولا نقول مخاطبين الله مثلا (يا خالق الخنازير) . هذه قلة أدب (٦٧) .

هذه التفرقة بين كون الله سبحانه وتعالى (يريد) شيئا ما ، وبين كونه يرضى عنه مسألة — مهمة (الفرق بين رضاء الله وارادته) بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون فى عدل الله القادر ، وقد عاد الماتريدى فى وقت لاحق لهذه الفكرة (٦٨) . وفيما يتعلق بالمناقشات التي دارت حول (ارادة) الله من ناحية و (أوامر الله ونواهيه من ناحية أخرى)، افترض الماتريدى أن المناوئين لا يقصدون السؤال عما اذا كانت (ارادة الله) تعنى الموافقة أو الرضى ؟ وأجاب عن ذلك قائلا ارادة الله (أو قراراته) تحظى برضاه كلها لكن (العمل) الذى يقوم به الانسان وفقا لارادة الله قد يحظى برضى الله وقد ينال غضبه فان كان عمل طاعة رضى الله عنه ، وان كان عمل معصية قال — والعياذ بالله — غضب الله .

ونخلص من هذا الى أن الماتريدى يرى جانبى القضية (لا جانبا واحدا) : انه يرى عظمة الله وهيمنته وقدرته من ناحية ويرى عدله من ناحية أخرى ، وتمسك بهما معاً لكنه لم يستطع فى الحقيقة أن يوفق بينهما . ان مسألة التوفيق بين قدرة الله وعدله مسألة شائكة ومعقدة ، كما بينتها دراسات أبو عذبه والباحثين المعاصرين له . فبينما الأشعرى — فيما يقول أبو عذبه — (٦٩) يركز على ان (الارادة) و (الرضا) أو (الموافقة) عمليتان منفصلتان ، فان أبا حنيفة ومدرسته يرون انهما متحدان .

وفى الابانة عن أصول الديانة للأشعرى وكتاب اللمع للأشعرى أيضا ، يناقش الكاتب مقولة أن الله تعالى (يفعل ما لا يريده) (٧٠) لكنه يعود فى كتابه مقالات الاسلاميين فيقرر أن الله لا يرضى ولا يوافق على الشر مع أنه قد يريده (٧١) .

ويركز الماتريدى على وجود ارادة خلق الله بهما السماوات والأرض (٧٢) وفى الوقت نفسه فان له ارادة اخرى هى ارادة التفويض (أو مشيئة التفويض) التى بها فوض الأعمال لعباده وتركهم لأنفسهم ، وتبين نظرية الماتريدى أن الانسان لا يتمتع الا بالحد الأدنى من المسئولية ، بينما المسئولية التى يوكلها القدريون (اهل القدر) للانسان مبالغ فيها جداً ، حتى انها تضع الانسان فى درجة مساوية لله سبحانه (أستغفر الله) وهو أمر غير قابل للتفكير فيه .

هناك اذن ما يؤكد قول الماتريدى ان الأحناف يقفون موقفا وسطا بين القدرية والمجبرة (٧٣) ويؤكد الطحاوى أن الاسلام الحقيقى يقف موقفا وسطا بين (الجبر) و (القدر) مع أنه لم يشرح ذلك (٧٤) وفى الفقه الأكبر — ٢ يجرى استخدام الفعل جبر بمعنى أجبر او Compel (٧٥) . وهناك أيضاً رأى لجماعة الرافضة الغامضة وقد أورد الأشعرى فى كتابه مقالات الاسلاميين أنهم يعارضون الجبر ويعارضون مبدأ (التفويض) أيضا ... (٧٦) .

وفى الوقت نفسه لا بد أن نلاحظ أنه ليس من مثل على الاستخدام الاصطلاحى لكلمة (كسب) او (اكتساب) فى شرح الفقه الأكبر . وبالنظر الى أنها وردت فى كلتا الوثيقتين العقديتين للأحناف ، فلا مجال للقول بأن الماتريدى لم يوافق عليها ، لكنه من الواضح انها — أى كلمة كسب او اكتساب — لم تكن متمشية مع فكرته — أى فكرة الماتريدى — عن استخدام القوى المتولدة .

وربما كان الباقلانى وغيره من المفكرين المسلمين اللاحقين ، هم الذين جعلوا عقيدة الكسب فى وضع وسطى (٧٧) .

وعلى المدى الطويل — على اية حال — كانت المشكلة هى أن المصطلحات غدت اكثر من الافكار خاصة فى مجال التمييز او الفصل بين فكرة وأخرى . وكان الاسهام الكبير الذى قام به الأحناف فى المجال الذى تغطيه دراستنا هذه هى مداومة فصلهم بين الفعل البشرى المسئول من ناحية ، والجبر أو الاجبار الالهى ، أو الالزام الالهى الذى لا فكاك منه . ففى هذا

المجال أصدر الأحناف كتاباً عقديا انتشر فى فتره باكرة بين أهل الاثبات ، وكانت النتيجة النهائية لجهودهم هى اعتراف الأشعرية بجهودهم فى هذا الفصل وتبنيهم له ، خاصة بعد أن ساد الفكر الأشعرى وانتشر . وثمة عنصر ضعف يبدو غير منفصل عن فكر الماتريدى وأتباعه ، فموقفهم دائما موقف وسطى (يراعى الوسطية) ، فتأكيدهم على المسئوليـة البشرية ومعارضتهم للجبر كل ذلك مرتبط عندهم بفكره عدالة الله سبحانه وانه يفعل دوما ماهو أصلح ، لكن عند موازنتهم بين الفكرين نجد نقصا فى التوهج الدينى (يقصد أن الأمور ما دامت خضعت للعـقل . قلت الحماسة والتوهج .. الخ) أو هـذا على الأقـل هو الانطبـاع الذى يتغلغل فى قارىء كتاب شرح الفقه الأكبر بعد كتاب الابانة للأشعرى ، وتبع هذا غياب الحماسة المطلوبة عند تناول فكرة عظمة الله سبحانه بعكس الحال عند الأشعرى ... (*) .

(★) أورد المؤلف بعد ذلك نصا طويلا من الابانة للأشعرى . ولأننا نقلنا فى حواشينا كثيرا من نصوص هذا الكتاب المذكور ، لم نجد داعيا للتكرار بايراده مرة أخرى هنا . (المترجم) .

هوامش الفصـــل الســادس

(عن دلالات الاختصاصات راجع قائمة المراجع بآخر الكتاب)

(١) انظر · Muslim Creed, p. 91

(٢) انظر أيضا Cp. pp. XVI, 35 ff and esp. 249 f.,

حيث نظر الى أن نظرة الاسلام للوحى على أنه فوق العقل أو أرقى من العقل مسألة غير مقبولة ، وكتاب Mutaziliten الذى ألفه Steiner فى وقت سابق (١٨٦٥) لم يكن فى دقة كتابات فون كريمر · Von Kremer وكان ميالا لاحتقار الدين الاسلامى والمسلمين ·

(٣) Spitta, zur Geschichte Abû l'hasan Al'Ash'ari.
Von Mehren Exposs de la Reforme de l'Islamisme.
Klein, introduction to the translation of the Ibana, pp 25-38.

(٤) راجع ترجمة Klein.

(٥) انظر الفصل الرابع ، القسم الرابع ، وكذلك الفصل الخامس ·

(٦) المقالات ، ٢٤٩ ، والفصل الرابع ·

(٧) (tr. 100 ff.) pp. 60 ff.

(٧ أ) بجانب المصادر فى الحاشية ٣ ، راجع
Mcdonald, Religious attitude, 88-91.

(٨) Muslim Creed, 91.

(٩) Ib, 88 f.

(١٠) القرآن الكريم ، الابانة (الترجمة ، ص

(١١) Ib, 61, tr. 109.

(١٢) المقالات ، ٢٦٧ ، أبو الهذيل ، ٢٢٧ ، النظام – لازال هؤلاء للثلاثة على الخط الفاصل بين الشريعة وعلم الكلام ·

(١٣) 89, tr. 130.

(١٤) 69, tr. 109.

(١٥) المقالات ، ٢٩٠ ·

(١٦) الفصل الخامس ، القسم ٤ ·

(١٧) ٤٧ – ٥٤

(١٨) المقالات ، ٢٩١ · نصوص العقائد فى المقالات ص ص ٢٩٠ – ٢٩٧ ، والابانة ، ص ص ٧ – ١٣ ·

(١٩) المقالات ، المقالة ١٠ ، الابانة ، المقالة ٧ ·

(٢٠) نفسه ، المقالة ٢٩ وليس فى الابانة ·

(٢١) نفسه ، المقالة ٦ .

(٢٢) نفسه ، ٥٥٢ .

(٢٣) نفسه ، ٥٤٢ ، الابانة ٦٣ .

(٢٤) الابانة ، ٦١ وما بعدها .

(٢٥) نفسه ، ٦٥ .

(٢٦) نفسه، ٧٨ .

(٢٧) نفسه ، ٦٤ .

(٢٨) كتاب اللمع ، ترجمة هل Hell ص ٥٧ .

(٢٩) ترجمة Mingaua فى Woodbrooke Studies المجلد ٢ .

(٣٠) Spitta, Al As'ari, 64, 74.

(٣١) المقالتان ٢٤ ٢٥ فى كتاب المقالات .
وانظر أيضا :
Prof. Thomson's review in the Moslem World, XXXII, p. 259.

(٣٢) الابانة ، ٧٧ .

(٣٣) نفسه ، ٨٤ .

(٣٤) نفسه ، ٨٧ .

(٣٥) نفسه ، ٨٥ .

(٣٦) المقالات ، ٢٩٦ ، والمقالة : ١٩ .

(٣٧) انظر Zur Geschichte Al As'ari's (1766)), p. VI.

(٣٨) انظر : Ib., p. 7.

(٣٩) انظر . Ib., p. 8.

(٤٠) راجع الفصل الأول ، القسم ٢ .

(٤١) البيان ، ص ٣ .

(٤٢) نفسه .

(٤٣) P. 6. foot 11.

(٤٤) انظر P. 6.

(٤٤ أ) الابانة ، ٧١ .

(٤٥) انظر : Wensinck, Muslim Creed, 188-97.

(٤٦) المقالة ٥ .

(٤٧) المقالة ٢١ ، والموجع الطحاوى ، ٩ .

(٤٨) المقالة ٦ .

(٤٩) المقالة ٢٢ .

(٥٠) المقالة ٦ .

(٥١) المقالة ٦ ·
(٥٢) البيـان ، ص ٣ ·
(٥٣) المقالة ١٩ ·
(٥٤) المقالة ٢٢ ·
(٥٥) انظر : Muslim Creed, 215.
القرآن الكريم ١٧١/٧ ·
(٥٦) المقالة ٦ ·
(٥٧) شرح الفقه الاكبر ، ١٢ ·
(٥٨) نفسه ، ١٠ ·
(٥٩) نفسه ·
(٦٠) نفسه ـ الحاشية ١١ ·
(٦١) نفسه ـ ١١ ·
(٦٢) نفسه ، ١٢ ·
(٦٣) قرآن كريم ·
(٦٤)
(٦٥) الروضة ، ص ١٠
(٦٦) شرح الفقه الأكبر ، ص ٤ ·
(٦٧) نفسه ، ص ٥ ·
(٦٨) نفسه ، ٢٤ ·
(٦٩) الروضة ، ١٧ ـ ١٩ ·
(٧٠) الابانة ، ٦٢ ، كتاب اللمع (ترجمة هل) ·
(٧١) المقالات ، المقالة ١٤ ·
(٧٢) مشيئة خبر لكننى لا أستطيع ترجمتها هكذا واظنها مشيئة جبر ، نظرا لأن (التفويض) و (الجبر) على طرفى نقيض
(٧٣) ١١ ، حاشية ١٢ ·
(٧٤) البيـان ، ص ١٣ ·
(٧٥) المقالة ٦ ·
(٧٦) هذا القول وارد فى البغدادى : الفرق ، ٣٢٨ ·
(٧٧) راجع الشهرستانى . كتاب نهاية الاقدام ، ٧٢ ·

الفصل السابع

مسح الاتجاهات العامة فى هذه الدراسة

بقى الآن ان نوجز الخطوط العامة للدراسة السابقة وأن نلفت النظر لبعض أهم نتائجها .

١ ـ فى كل الأمثلة الأولى ارتبطت دراسة القدر بفكرة عدل الله سبحانه ، ولم تكن المسألة مجرد تتبع أكاديمى للحقيقة بغية الوصول اليها ، لأن معظم الذين اعتقدوا هذا المعتقد (عقيدة القدر وارتباطها بفكرة العدل الالهى) كانوا ذوى نظرة سلفية (بيوريتانية) وكانوا متعصبين . ولم يكن هناك اى اهتمام حقيقى بالحرية السياسيه ، رغم ان عقيدة القدر كان يعتنقها فى الحقيقة كثيرون ممن يعارضون الحكم الأموى ذا الطابع الاستبدادى . ومن خلال فكرة العدل ، أصبحت هذه العقيدة مرتبطة بالسياسة ، فلم يكن المهاجمون للأمويين يهاجمونهم من حيث سطوتهم وإخضاعهم الأفراد لمصلحة الدولة ، وانما كانت النغمة السائدة هى انهم لا يمارسون العدل (غير عادلين) وكان التفكير السائد يسير فى مجرى أن العقاب الذى يفرضه الله على انسان ما أو جماعة ما ، وكذلك الذى يفرضه الانسان على الانسان لا يكون عادلا اذا لم يكن للانسان (استطاعة) يعمل بها أو تعينه على العمل ، وفى غياب الاستطاعة لا يكون مسئولا عن عمله . الا أن حركة الحسن البصرى كانت استثناء ، وربما يرجع ذلك لكونها أكثر ارتباطا بالأخلاق والدين ـ فقد كان البصرى واتباعه يرون أن الانسان لديه الاستطاعة لتحقيق العدل فى هذه الحياة . وعلى أية حال ، ففى كل حالة كان هناك تطور منطقى وطبيعى للتركيز على جانب واحد من التعاليم القرآنية ، هو جانب عدل الله سبحانه . وربما دخلت افكار غريبة كانت بمثابة المثير الذى

تطور فكره الذى لم يكن ببساطة مجرد (حرية الانسان) وانما صيغت على النحو التالى : ليس من العدل معاقبة انسان غير حر وغير مسئول.

٢ — وفى زمن لاحق أصبحت عقيدة القدر بين المعتزلة مرتبطة اكثر بالاستشرافات الانسانية humanistic outlook ، وتجلى هذا فى الاعتقاد فى قدرة الانسان فى الاعتماد على نفسه وفى قدرته على السيطره على حياته وفى إمكانية أن يدخل الجنة بجهده وعمله وارتبط هذا بالاعتقاد فى الكفاءة التامة للعقل البشرى (عدم وجود قصور فيه) . وقد عارض القرآن الكريم الاتجاه الجبرى الذى استسلم للأمــور كما هى كائنــة بالفعل ، وراح أصحابه يترفعون عن بذل أى جهد لتحسين أوضاعهم أو تطويرها . وفى الوقت نفسه ، فقد كان التركيز الزائد عــلى قدرات الانسان واستطاعته تنفيذ أوامر الله وتغيير الظروف المحيطة ، يتعارض مع القرآن الكريم بشكل أو آخر خاصة فى آياته التى تركز على أن الانسان معتمد على الله ومتوكل عليه وهو رهن مشيئته ، وعندما يصبح الانسان بذلك مصدراً للأفعال الشريرة وأساساً لها ، نكون قد بســطنا قضــية « الشر » لكن كل محاولات المعتزلة لتوضيح أن (الشر) لا يمكن بأيــه حال من الأحوال أن يعزى الى الله سبحانه لم تسفر الا عن التأكيد على قصور الأفكار البشرية عن العدل ، وذلك لشرح عدل الله وانه لا يفعل الا الأصلح .. ويمكن أن نتتبع الابتعاد عن النزعة القدرية الانسانيــة المتطرفة (القدر خيره وشره من الإنسان) لدى المعتزلــة المتأخرين فى القرن الثالث الهجرى خاصة الجبائى ، وبلغ التحول ذروته على يــد الأشعرى .

٣ — بين معارضى عقيدة القدر وجدت حركات متفقة مع النظرة القرآنية الحقة كحماس القدرية فى التأكيد على عدل الله . فعلينا — الى حد كبير — أن نقبل النظرات الجبرية التى انطلقت من الاتجــاهات المحافظة ومن تراث استمر منذ فترة ما قبل الاسلام ، ومن بعض الأحاديث النبوية (*) ، وحتى المسلمون الأتقياء بدأ انهم لا يرون تناقضا بين الأفكار

(*) النص .. and from the pre-islamic material which seems to have found its way into the traditions.

القرآنية (فى هذا الصدد) والأفكار غير القرآنية (النابعة من مصادر اخرى) ، لكن من ناحية أخرى نجد أن الجهمية — على سبيل المثال — كانوا مهتمين فى الأساس بالتركيز على وحدة الله وصفاته أو وحدته سبحانه مع قـدراته أو كونه سبحانه واحـداً — لا مـن حيث العـدد God's Unity (رغم أن هذه الفكرة من ناحيـة أخـرى ربما ارتبطت برغبة فى اتحاد غامض مع الله سبحانه) ، وهم لم ينكروا عدل الله بأيـة حال كل ما فى الأمر أنهم تناولوا فكرة عدله سبحانه دون تركيز وتجاوزوها الى افكار أخرى . ومرة أخرى نجد انه فى حالة الأشعرى فان تجربته فى التحول عن عقائد المعتزلة وكونه بأنه أحس أن (شيئا حدث داخله)، أو أن قوة خارجية هي التى أوحت له بذلك (ولم يكن هذا التحول من فعله) — هذه التجربة الذاتية أدت به الى الاعتقاد بأن الله سبحانه هو الفاعل لحياة الناس ، وراح يركز على هذه الجوانب فى الاسلام وهو الأمر الذى أنكره المعتزلة ، لقد آمن الأشعرى بقدره الله سبحانه وهيمنته على كل الحادثات ، وبحاجة الانسان دائما لله سبحانه فى كل الأعمال والأحوال ، ومن هنا كان لا بد من الاعتماد عليه ، كما آمن بأن طرائق الله سبحانه وتعالى فى كل ذلك مسالة لا يدركها العقل البشرى (*) .

وفيما يتعلق بهذه المسألة الأخيرة كان هناك اعتراف بقصور العقل البشرى وعدم قدرته على ادراك ما قد يفعله الله أو لا يفعله والأقرب للمعقول أن يتفكر الانسان فيما خلقه الله بالفعل . وعلى هذا فإن اعتراضات الأشعرى على عقيدة القدر هى فى الأساس اعتراضات دينية (المترجم : المقصود كما هو مفهوم بعقيدة القدر هنا وجهة نظر المعتزلة) وتوحيدية ، كرد فعل لعقائد المعتزلة .

٤ — اذن لقد كان مع كل طرف من الطرفين المختلفين جانب من الحق لكن كل طرف راح يبالغ فى مقولته مبالغة واثناء الحوارات تـدم كل طرف ما يدعم وجهات نظر الطرف الآخر وقبل بعضاً مما هو صحيح من وجهة نظر الطرف الآخر .

وشيئا فشيا نبلورت عدة نقاط وأصبحت واضحة :

(*) النص . The inscrutability of God's ways.

(أ) قبل حتى معارضو عقيدة القدر المعتزلية — الفصل بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية . وقد حاول الجهمية فى بدايات القرن الثانى الهجرى أن ينكروا هذا الفصل لكن بمرور الوقت بدأ القبول بهذا المبدأ . وعلى هذا ، فرغم انتشار هذه الفكرة عن الاسلام فى الغرب وهى الأفكار التى كان قوامها الأفكار الشائعة أو الشعبية Popular الا أن حقيقة الأمر أن كبار العلماء المسلمين لم يكونوا جبرية ، بل على العكس فقد حاولوا الموازنة بين مبداى الجبر والاختيار ، رغم أنهم بدوا — من وجهة نظر الانسانيين(*) الغربيين — أكثر ميلا للجبر منهم للاختيار .

(ب) مصطلح (كسب) أو (اكتساب) أصبح بشكل عام يستخدم لوصف علاقة الانسان بأفعاله الاختيارية .

انها (كلمة كسب أو اكتساب) كلمة شائعة استخدمت بمعنى اصطلاحى خاص ، ويمكن أن نستخدم لها مقابلا إنجليزيا aquire أو appropriate أو make One's Own . ولم تكن هناك قضية عن كون الانسان مسئولا عن اعماله فى الدنيا والآخرة الا أن التفسير الميتافيزيقى لم يكن على أية حال واضحا الا عند التعرض لاعتماد الانسان اعتمادا كاملا على الله . وربما كان ضرار هو أول من استخدم كلمة كسب بمعناها الاصطلاحى هذا ، ورغم أن الكلمة لم تشرح لنا شيئا الا أنها أخذت مكانها ، من حيث أنها ساعدت فى الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى (بين الجبر والاختيار) . ولم تكن هناك حلول ممكنة للمشكلة (القضية) طالما أن التفكير فيها يتم من خلال مصطلحات مجازية للتعبير عن قوى فيزيقية (للتعبير من أعمال مادية). وكانت طروحات الأشعرى من خلال تناوله للارادة الانسانية طروحات واعدة بشكل أوضح الا أن معاصريه لم يعيروها الا اهتماما قليلا .

(ج) الله والفعل البشرى ، والبشر والفعل البشرى — اختلاف المنطلقات فى الحالين . فالله (خالق) والانسان (اكتسب) أو (كسب)،

(*) humanistic West أو الغرب الانسانى والمقصود هنا الغرب الذى يرجع مسيرة الاحداث للجهد البشرى (الاختيار) - (المترجم) .

الا أن اطلاق المسميات — على أية حال — لم يهدنا الى تعريفات دقيقه تبين لنا الفرق بين (الخلق) و (الاكتساب) . فجرى الاعتراف بمضمون المصطلحين بشكل تقريبي وببساطة ودون محاولة للتوفيق بينهما ، لكن الأشعرى على الأقل تحقق من أن الله سبحانه عندما خلق الفعل البشرى لم يكن هذا يعنى بالضرورة أنه فاعله ، على نحو ما نعزو ذلك للانسان بقولنا انه فعل كذا وكذا .

(د) الاستطاعة أو قدره الانسان على الفعل جرى تحليلها من خلال المناقشات ، لكن زمن الأشعرى لم يكن هناك نتائج واضحة حائزة على القبول العام رغم وجود شواهد على التقدم نحو الاعتراف بالفصل بين الاستطاعة العقلية أو النفسية من ناحية والاستطاعة المادية (الفيزيقية) من ناحية أخرى ، وكان هناك أيضا ميل نحو النظرة الجزيئية (الذرية) للنشاط البشري وان كان هذا راجعا لاعتبارات عامة أكثر من كونه راجعا لتحليل معين .

٥ — بدا أن هناك سوء فهم غريب للأشعرى ، فقد ذكرت بعض المصادر أنه مؤسس عقيدة (الكسب) أو (الاكتساب) وقيل أن موقفه بالنسبة لهذه القضية كان وسطا Via Media كموقفه فى القضايا الأخري لكن الحقيقة أن كتابات الأشعرى لا تفيد أنه مؤسس فكرة (الكسب) أو (الاكتساب) فقد استخدمت الكلمة قبله بقرن وهو نفسه لم يكن مكثراً من استخدامها ، أما مسألة الوسطية Via medie فى هذه القضية (القائمة على التأكيد على أن **الكسب** هو معنى بين **القدر والجبر**) فهو من أقوال اتباع المدرسة الحنفية (المقصود أتباع أبي حنيفة فى القضايا المثارة فى الفقه الأكبر) .



تلك اذن المواقف الرئيسية التى تناولناها بالنقاش خلال هذا البحث لكن بقيت بعض الأمور فى حاجة الى بعض توضيح .

ثمة فكرة واحدة أساسية تقريبا نركز عليها كل الكتابات التى كتبها علماء التوحيد والكلام الأوائل ، وتمثل هذه الفكرة الأساسية أو الجوهرية

الاساس العميق الذي تقوم عليه — وتتناسق معه — كل البنية الفوقية للهيكل الفكرى . انها فكرة عجز الانسان (أو عدم استطاعته) powerlessness فى مواجهة الظروف . وفى مواجهة طبيعة حياته الى يوجد (شىء ما) يوجهها فالانسان ليس هو — وحده — الذى يقرر حياته ، وماذا عساه يفعل — أى الانسان — فى مواجهة هذا الآخر الذى يوجه حياته أو يشاركه فى توجيهها على الأقل . وليس صدفة أن غيلان عندما راح يميز بين المعرفة (الأولية) أو (المجبرة) من ناحية والمعرفة (الثانويه) أو (المكتسبة) من ناحية أخرى أكد على أن المعرفة الأولية وهى تلك التى لا يستطيع الانسان تجنبها (لا يستطيع الا يعرفها) هى معرفة (أو علم) أن للكون ولحياة البشر فيه موجداً . فالكون (بما فيه من بشر وبما لهم من حياة) ليس منبثقا انبثاقا تلقائيا وانما له موجد (انه ناتج قوى خارجه) (١) . ولم يكن صدفة أيضاً أن هذه الفكرة نفسها — فكرة الوجود ، أو أن للكون موجداً Originateness هى المقدمة المنطقية لمعظم القضايا الجدلية حول وجود الله سبحانه (مسالة أن لكل موجود موجداً) ، وهم يثبتون من خلال قضاياهم المنطقية هذه أن ليس هناك لهذا الوجود الا موجد واحد ، وموجد واحد فقط . هذا المعنى أو هذا الاحساس يكون الانسان فيه مجبراً (محكوماً) . ومن ثم هذا الشعور بأنه لا حول له ولا قوة Passive فى أيدى قوى أخرى ، كان عميقا وحاضرا فى وعى شعوب الشرق الأوسط بل ومتغلغلاً فى لا شعورهم عندما دخلوا فى الاسلام (أى أن هذا الشعور بوجود اله حاكم متحكم موجه كان موجوداً فى الشرق الأوسط قبل ظهور الإسلام) والانسان فى هذا العصر الصناعى الحديث عرضة للشعور نفسه ، وعرضة للاحساس بأنه مجرد ترس فى ماكينة هائلة . وانه لا حول له ولا قوة (لا استطاعة لديه) . لكن قد يستغرق الأمر أجيالا . وربما آلاف السنين قبل أن يسود الشعور بأن القدر النهائى determinedness قد بدأ يتغلغل فى أعماق وجودهم كما حدث أثناء الصحوة الكبرى التى انطلقت فى بلاد العرب وما جاورها منذ أيام محمد ﷺ (*) .

(*) المعنى من خلال جملة معقدة.
Before the feeling of determinedness permeated his inmost being as it had that of Muhammad's Arabs and their neighbours.

وقد وجد هذا الشعور العميق ، فى فترة ما قبل الاسلام تعبيراً عن نفسه من خلال فكرة أن كل شىء يحكمه الدهر وهى كلمة تضم مزيجاً وظلالا من مفهوم الزمن ومفهوم القدر ، فقد كان الاتجاه العام فيما يمكن أن نقول متمثلا فى نوع من الجبر المعدل (الجبرية المعدلة أو القدرية المعدلة ، والقدرية هنا بطبيعة الحال ليست بالمفهوم المعتزلى) لكن هذا الاتجاه لم يكن جبرية خالصة ، ففى ظروف الحياة اليومية المعتاده قد يفعل المرء ما يراه طيباً بالنسبة له ، لكن ما يفعله لن يؤثر فى النتيجه النهائية ، فساعة الموت وسعادته أو شقاؤه ، كل ذلك قد سجل (كتب) بالفعل ، ومهما كافح الانسان فلا يمكنه الافلات من قدره .

ولم تكن هذه الفلسفة الجبرية الغامضة المضطربة التعريف هى السائدة فى الشعور العام ، وانما كانت صيغة عقلية (منطقية) يجد فيها هذا الشعور تعبيرا فى أوقات بعينها (فى ظروف خاصة) ، ففى الاتجاه الجبرى المرتبط بأفكار أخرى كفكرة الدهر — وفى ظل الفكرتين : الجبر والدهر — لا مجال للحديث عن ازدهار بشرى ، أو سوء حظ ، وبالنسبة للمحظوظين الذين تمتاز أعمالهم ببعض المزايا ، قد يعزى جانب من هذا لعملهم ، لكن بالنسبة للغالبية العظمى فالتفسير الوحيد لأوضاعهم هو مشيئة الدهر . ومن هنا يعتبر انجاز محمد ﷺ هو أنه اعاد الثقة فى القوة العليا التى تتحكم فى العالم . ولم يثر القرآن الكريم قضية وإقر الفكر السائد لكنه أضاف اضافة مهمة وثورية ، فالقوة المتحكمة فى العالم ليست الدهر وهو احساس غامض بالزمن ، وانما هى قوة الله سبحانه . والله فى الفكر الاسلامى واضح (النص : austre) يقسو على أعدائه ومن يعصونه ، وهو عادل ويفعل الأصح . وبارساله رسلا وأنبياء ، ومحمد ﷺ خاتمهم — يكون قد أتاح للانسان فرصة الحصول على البركة الأبدية ، والله سبحانه يساعد عبيده بلطفه وهدايته وهو رءوف رحيم . وعلى هذا ، فان كان الانسان مستعدا ليهب نفسه لله فيمكنه أن يتوقع بثقة أن تنتهى حياته بنتيجة (مرضية) .

ونتائج تأثير الاتجاهات القرآنية فى الحياة على الاتجاه الجبرى قضية معقدة ، فالاتجاهات القرآنية لم تبطل — ببساطة — الاتجاهات

الجبرية السائدة ، لكن الاسلام نجح الى حد كبير فى تغيير معنى التوكل القديم (الذى كان سائدا قبل الاسلام) ، ومن الناحية الظاهرية فقد كان التحول كاملا حقا ، وراح الجميع يرددون اسم الله ، لكن الجبرية (بمعناها القديم) كانت عميقة فى النفوس (وربما يمكننا ان نضيف ان هذه الجبرية القديمة كانت — ربما — تبريرا عقليا جيدا جدا ، لحالة الكسل التى كان عليها العرب بسبب سوء الأحوال المناخية) لدرجة يصعب معها استئصالها تماماً ، فقد قاومت هذه الجبرية القديمة وتسربت فى ثنايا الأقوال والأفعال على نحو خفى ، ثم استطاعت فى وقت لاحق ان تتجلى فى صورة زهور مهجنة (واعمت نفسها من خلال افكار اخرى) ومن خلال بعض الأحاديث النبوية (الموضوعة) . لقد كان غريبا كيف أن عددا قليلا فقط من المسلمين هو الذى اكتشف أن هناك تناقضا بين التوجيهات الجبرية فى كثير من الأحاديث النبويه ، والتوجيهات غير الجبرية فى القرآن الكريم . (من المعروف أن النص القرآنى يلغى كل نص آخر ان تعارض معه — المترجم) . ولمدة طويلة ظلت الجبرية بمعناها الذى كان سائدا قبل الاسلام هى السائده على العناصر الاسلامية ، حتى أن غالب القادة المسلمين ظلوا يدافعون عن الجبريه، وبمرور الوقت بدا أن وجهات نظر المسلمين أصبحت أكثر ميلا للجبرية بل وبولغ فى هذا الاتجاه أكثر مما تقتضيه الضرورة ، وظلت آثار الجبرية فى ممارسات المسلمين لدرجة أن بعضهم كان يرفض تناول الدواء .

وعند هذه النقطة ، يبدو مناسبا أن نتساءل عما اذا كانت فكرة الاجماع قد أسهمت فى استمرار أفكار الجبر ، بل واستمرار الممارسات العملية التى يحكمها الفكر الجبرى رغم انه فى بعض الأحيان ظهرت أفكار مختلفة ومغايرة اعتبرت أيضا من الأفكار التى تحظى بموافقة المسلمين (الاجماع) (٢) والآن ، فإن هذه (الأفكار آنفة الذكر) والتى قد تصبح ضمن معتقدات المسلمين ، قد تنطلق انطلاق المياه الجارفة عند فتح بوابات الفيضانات لتنطلق الى العالم الاسلامى الشبيه بمحيط شاسع مضطرب بكل ما فيه من تيارات جبرية تحتية (اتجاهات جبرية كامنة ، أو خفية ضد الاتجاه الظاهر او الرسمى) وحيث عدد المسلمين المتعلمين تعليما جيدا قليل ، بينما انصاف المسلمين الذين ما زالوا يتعلقون

بخرافات الجاهلية (الأفكار الجبرية القديمة) مازالوا هم الأكثر عددا . أليس اقرار (الاجماع) هو عامل من عوامل الانحراف بالدين الحق وابعاده عن مساره الصحيح ؟ أليس من الممكن أن يدب الفساد من خلال قبول ما يسمى بالأحاديث الصحيحة والارتقاء بها الى درجة الحقائق الروحية (هكذا في الأصل !!) (٣) .

وبطبيعة الحال ، فان هذا التفكير (التخمين) يعتبر غير مجد اذا لم يساعدنا على فهم الحقيقة التاريخية بشكل أوضح . فالقضيتان — فهم الحقيقة التاريخية وفهم العوامل المسيرة لها — متشابهتان ومرتبطتان ، فهذه الأحاديث النبوية الصحيحة تحظى بقبول واسع في العالم الاسلامي وهي تؤكد الاجماع . وعلى اية حال ، فحقيقة الأمر أن هذه الأمور ليست مجرد عوارض أو علامات ، ففكرة الاجماع ليست هي المسئولة عما حدث ، وهذا أمر مؤكد . فصياغتها وتكوينها عملت على خلق حقائق موجودة بالفعل كشيوع فكرة أن الانسان لا حول له ولا قوة في مواجهة الأحداث (فكرة عدم الاستطاعة Powerlessness) وسيطرتها على العقل الاسلامي ، ان أفكارا عميقة متغلغلة في هذه الشخصية في حال ظهورها فان هذا الظهور قد يكون ناتجا عما سمي باللاشعور العرقي racial unconscious أكثر من احتمال انبثاقه عن اللاشعور الفردي ، مما يعني أنه سيكون لها طاقة تصور ذاتي هائلة Tremedous Power of inertia إن هذه الأفكار لا يمكن اقتلاعها ، فهي افكار ذات قدرة على المقاومة والبقاء ؛ لأنها أفكار تحمل في طياتها أكثر من عنصر من عناصر الحقيقة ، وكل ما يمكن عمله ازاءها هو التسامي بها او تحويل مسارها ... وعلى المدى البعيد ، فان التقدم الديني هو تقدم لكل المجتمع !! ولا اعتبار للأفراد الا بمقدار تأثيرهم على المجتمع . وسندرس هذه الأفكار في نطاق دراستنا للاسلام . لقد استطاع محمد (ﷺ) حقا أن ينجز تحولا ملحوظا في هذا الشعور العام بأن الانسان لعبة في يد الأقدار ... فأولئك الذين كانوا يعتقدون انهم ريشة في مهب الريح وأن الدهر يفعل بهم ما يشاء أصبحوا بعد الاسلام يعتقدون انهم عبيد الله الذي هو رءوف رحيم ، وقد ساق التوسع العربي (حركة الفتوح العربية) بلا شك في القضاء على السلبية او الجوانب السلبية في فكرة الجبرية التي كانت سائدة قبل الاسلام ، لكن ظلت

هناك عوامل مختلفة مرتبطة بهذه الفكرة كان لا بد من مرور الوقت حتى تنتهى تدريجيا ، ولقد بقى محمد (ﷺ) نفسه الى حد كبير تحت سيطرة المفاهيم القديمـــة ، فما البال بأولئك الذين لم يتعرضـــوا لتجربة الوحى والتلقى عن الله ، لا شك أن تأثرهم بهذه الأفكار السابقة على الاسلام كان أكبر . لقد كانت فكرة عدالة الله سبحانه واضحة بلا شك فى القرآن الكريم لكنها لم نلمس بشكل كاف منابع المشاعر الجبرية بمفاهيمهـــا القديمة وقد كانت مشاعر عميقه وبدائية Primordial وبعد أن جعل الاشعرى وآخرون انفسهم دعاه لفكرة عدالة الله ، كان من المتوقـــع أن تتغير الأمور ، لكن فكرة حكمة الله Wisdom of God عاقت تفسير الأمور بالعلل الظاهرة ، فقد كان شاهد الاسلام ـــ ولا يزال ـــ هـــو عظمة الله وجلاله وهيمنته وهو الأمر الذى تحتاجه حضـــارة الغرب احتياجا شديدا رغم تركيزها على أن يصنع الانسان نفسه بنفسه .

★ ★ ★

هده الدراسة ـــ من خلال موضوعها واستطرادا من هذا الموضوع ـــ تعرضت لروح الاسلام ، وعلى أية حال فثمة بعض الغموض يحول دون فهم هذه العبارة (روح الاسلام أو جوهره) .

وقد يزعم زاعم أن الاسلام هو بالضروره الظاهـــره التاريخيـــة الشاملة ـــ أى كل ما قاله المسلمون وكل ما فكروا فيه وكل ما فعلوه حتى الوقت الحاضر وبهذا المعنى ، فان الاسلام وفقا لهذه الوجهة مـــن النظر يتشكل من خلال الظواهر الموجودة فعلا فى الحياة والفكر وكما يعبر عنها سياسيو العالم الاسلامى وعلماء الدين فيه ، الا أن مثل هذا الاسلام يعد سطحيا فى جوانب معينة فيه ويفشل فى التفرقة بين الشكل والروح أو بين ما هو خارجى شكلى وما هو كامن بالفعل وراء الظواهر ، لذلك فمن الأجدى أن نعتبر روح الاسلام هى رسالة محمد (ﷺ) وما تبعها وانطلق منها من طاقة روحية .

اننا نجد كثيرا من مظاهر (الجبرية) بين المسلمين لكن فى الاسلام الحقيقى كما يتجلى فى القرآن الكريم هناك مواجهة نشيطة للأفـــكار

(الجبرية) ، رغم فكره الاعتماد على الله وطلب العون منه ليساعدنا على العمل ، والاستعاذة به من الشر . فالجبرية أو تفريغ الانسان من قدرته على تحديد مصيره أو الاعتقاد بأن حياة الانسان مقدرة سلفاً له . وهو مسيّر لا حول له ولا قوة ، كل هذا ليس جزءا من رسالة محمد ﷺ ولا دعوته ، لكن شيئاً ما قد بقى داخل المؤسسة الثقافية والحضارة التى قام عليها الاسلام . ولأن هذه الجبرية قد تسللت الى الدين الجديد وشيئا نشيئا وبحكم اقترابها منه أصبحت وكأنهاجزء مقنن منه .

وعلى أية حال ، فيجب الا نخلط عند المقارنة بين حضارة العالم الاسلامى من ناحية والحضارة الانسانية الأوربية من ناحية أخرى (وهى حضارة مسيحية فى جانب منها فقط) فنظن خطأ اننا نقارن بين المسيحية والاسلام .

هوامش الفصــل السابــع

(١) مقالات الاسلاميين ، ص ١٣٦ ٠

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٧ ،

Goldziher, Vorlesungen 2, 53.

(٣) يضع البعض السنة فى مكان أهم من القرآن الكريم (مقالات الاسلاميين ، ٦٠٨ ، ١٢٠١) ٠

قائمة المراجع

اولا : المراجع العربية :

- الأشعرى ، **كتاب الابانة عن أصول الديانة** ، حيدر اباد ، ١٣٢١ (مع الأعمال المنسوبة للماتريدى ، .. الخ) .

— ترجم كتاب الابانة الدكتور كلين Walter C. Klein

— **كتاب اللمع** (جزء ترجمه للألمانية New haven ١٩٨٠ فى :
J. Hell
Von Mohammed his Ghazali, q. V).

— **كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين** نشره رتر H. Ritter
اسطنبول، ١٩٢٩ (فى مجلدين والترقيم مستمر . وتم نشر الكشاف سنة ١٩٣٣) .

- البغدادى ، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، نشره محمد بدر ، القاهرة ، ١٣٢٨ ، وقد ترجم القسم الثانى من هذا الكتاب بعنوان Moslem Schisms & Sects ، الدكتور أبراهام هلكن Abraham S. Halkin فى تل أبيب سنة ١٩٣٥ .

— **مختصر كتاب الفرق بين الفرق** ، وقام بالتلخيص عبد الرزاق الرسعنى ، نشره فبليب حتى القاهرة ، ١٩٢٤ .

— كتاب أصول الدين ، اسطنبول ، ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٨ م .

- البخارى ، الجامع الصحيح ، نشره Juynholl Krehl ليدن ، ١٨٦٢ — ١٩٠٨ .

- ابن حجر العسقلانى ، تهذيب التهذيب ، حيدر اباد ، ١٣٢٥ — ١٣٢٧ .

- أبو حنيفة (منسوب اليه) الفقه الأكبر — نص مدرج ضمن شرح الفقه الأكبر المنسوب للماتريدى .

— **الفقه الأكبر** — نصان مع شرح وتعليق نشر فى حيدر أباد ، ١٣٢١ هـ .

— كتاب الوصية ، طبع مع شرح .

— ترجم هذه الأعمال الثلاثة ونسنك Wensinck فى كتابه : Muslim Creed.

● ابن حزم ، **الفصل فى الملل والأهواء والنحل** ، القاهرة ، ١٣١٧ — ١٣٢٧ (فى خمسة مجلدات) .

● الخياط ، كتاب **الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد** ، نشره H. S. Nyberg القاهرة ، ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م (Le livre de triomphe . .)

● ابن خلكان ، **كتاب وفيات الأعيان** نشر De Slane باريس ، ١٨٤٢

● الخراز ، كتاب **الصدق** ، نشره وترجمه A. J. Arberry اكسفورد ، ١٩٣٧ (The book of Truthfulness) .

● خشيش ، انظر الملطى (بفتح الميم واللام) .

● الملطى ، كتاب **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** ، نشره Steven Dedering ليبزج ، ١٩٣٦ .

● الماتريدى (منسوب اليه) **شرح الفقه الأكبر** ، حيدر أباد ، ١٣٢١ هـ .

● **ابن المرتضى ، المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل** ، نشره وترجمه T. W. Arnold ، ليبزج ، ١٩٠٢ . (entitled : Al-Mu'tazilah).

● مسلم ، **الجامع الصحيح** ، اسطنبول ، ١٣٢٩ — ١٣٣٤ .

● ابن قتيبة : **الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة** نشر محمد زاهد الكوثرى . القاهرة ، ١٣٤٩ .

— كتاب **المعارف** ، نشره Wustenfeld .

- ابن قطلوبغا ، **تاج التراجم من طبعات الحنفية** ، نشره Flugel لبزج ، ١٨٦٢ .

- الشهرستانى ، **الملل والنحل** ، نشره William Cureton لندن ، ١٨٤٦ .

— نهاية الاقدام فى علم الكلام ، نشره وترجمه Alfred Guillume لندن ، ١٩٣٤ .

- الطبرى ، **تاريخ الرسل والملوك** ، نشره de Goege ليدن ، ١٨٧٩ — ١٩٤١ .

- الطحاوى ، **بيان السنة والجماعة** حلب ، ١٣٤٤ .

- ابن تيمية ، **العقيدة الحموية** .

- تيموثى الأول ، بطريارك الكنيسة السورية الشرقية ،

Apology, ed and tr. by A. Mingana in Woodbrooke Studies, Vol. II.

- أبو عذبة ، **كتاب الروضة البهية فيما بين الأشعرية والماتريدية** حيدر أباد ، ١٣٢٢ .

- ابن أبى الوفا ، عبد القادر ، **كتاب الجواهر فى طبقات الحنفية** ، حيدر أباد ، ١٣٣٢ .

ثانيا : مراجع أوربية :

Becker, C. H. : *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung,* in *Zoitschrift für Assyriologic,* XXVI (1911), 175-195 : also in his *Islamstudien,* I, 432-49.

Galland, Henri : *Essai sur les Mo'tazelites (les Rationalistes de l'Islem),* Paris (1906). (Out of date.)

Goldziher, Ignaz : *Muhammedanische Studien,* Halle, 1889-90.

— *Vorlesungen über den Islam,* second edition, revised by Dr. Franz Babinger, Heidelberg, 1925.

— *Die Zähiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte,* Leipzig, 1884.

Guidi, Michelangelo : *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo,* Rome 1927.

Hell, Joseph : *Von Mohammed bis Ghazeli,* Jena, 1915 (first edn. — there is also a second revised edn.). Contents : trenslations from the *Qur'an,* the whole of *fiqh Akbar* (II) and the creed of al-Tahawi, and portions of K.

al-Luma' by al-Ash'ari, *A srar* by Abu Leith al-Samarqandi, and *Bidaayat al-Hidaya* of al-Ghazali, with introduction and notes.

Horten, Max : *Dic philosophischcn Systcm dcr spckulativcn Theologcn im Islem,* Bonn, 1912.

Macdonald, Duncan B. : *Development of Muslam Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* New York, -903.

— Al-Maturidi, article in EI, III, 414 f.

Von Mehren, A. F. : *Exposé de la Réforme de l'Islamısme commencée . . par .. el-Ash'ari .* , Leyden, 1879 ; in *Travaux de la IIIe Session du Cognrès International des Orientalistes, St. Petersboug, 1876*, Vol. 2, pp. 167-332. (Translation and summary of Ibn Asakir, with some of text.)

Nallino, Carlo A. : *Sull' Origine del Nome dei Mu'taziliti,* in *Rivista degli Studi Orientali,* VII (1916-8), pp. 429-54.

— *Rapporti fra la Dogmatica Mu'tazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale ; ıb.* pp. 455-60.

— *Sul Nome di Qaderiti* ; ib. pp. 461-6.

Nöldeke, Theodor : *Arabs ıAncient)*, article in *Encyclopedia of Religion and Ethics* (1908), I, 659-73.

Nyberg, H. S. : *Al-Mu'tazila and Al-Nazzam,* articles in EI (important).

— *Zum Kampf zwischen Islam und Manichaismus,* in Olz, XXXII (1929), pp. 425-41 ; review of work by Prof. Guidi above.

Patton, Walter M : Ahmed b. Hanbal and the Mihna, Leyden, 1897.

Pines, Salomon : *Beiträge zur islamischen. Atomenlehre,* Berlin, 1936.

Pretzl, O. : *Die frühislamiche Atomenlehre, Islam,* XIX (1931), 117-30.

Ritter, Hellmut : *Muhammedanische Häresiographen* (*Philologika III*), in Islam XVIII (1930), 34 ff.

— *Hasan al-Basri* (*Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit Iɹ, in Islam,* XXI (1933), I-83.

Schacht, Joseph : *Zur Geschichte des islamischen Dogmas,* in *Islam,* XXI (1933), 286-91 ; review of Wensinck, *The* Muslim Creed, with a discussion of the creed of el-Tahawi.

Schrameier, W. L. : *Uber den Fatalismus der vorislamischen Araber, I, Einleitung. (Leipziger Promotiosschrift*ɹ. Bonn, 1881.

Schreiner, Martin : *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, Leipzig, 1899. (« Separatdruck » from ZDMG, 52 and 53, with different paging.)

— *Zur Geschichte des As'aritenthums, in 8ctes du VIIIe Congrès International des Orientalistes (1889)*, Part II, sect. I, pp. 77-117 ; Leyden, 1893.

Smith, Margeret : *An Early Mystic of Baghdad*, London, 1935. the life and teeching of Harith b. Asad al-Muhasibi.

Spitta, Wilhelm : *Zur Gschichte Abu'l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig, 1876. (Good.)

Steiner, Heinrich : *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam : ein Beitrag zur allgeinen Culturgeschichte*, Leipzig, 1865. (Out of date.)

Storthmann, R. : *Islamische Konfessionskunde und des Seklenbuch* des As'ari, in Islam, XIX (1931), 193-242.

Subban, Abdus : *Al-Jahm bin Safwan and his Philosophy, in Islamic Culture*, XI (1973), 221-227.

William : *Al-Ash'ari and his al-Ibanah, in The Moslem World*, XXXII (1942), 242-260 ; review of Dr. Klein's translation and a discussion.

Wett, W. M. : *The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition, in the Journal of the Royal Asiatic Society* (1943).

Wellhausen, Julius : *Die religios-politischen Oppositionsparteien im alter Islam*, Berlin, 1901.

Wensinck, A. J. : The Muslim Creed. Cambridge, 1932.

— *Al-Murdji'a*, article in EI.

اقرأ فى هذه السلسلة

برتراند رسل
احلام الاعلام وقصص اخرى

ى. رادونكايا وم. جابوتنسكى
الالكترونيات والحياة الحديثة

الدس هكسلى
نقطة مقابل نقطة

ت. و. فريمان
الجغرافيا فى مائة عام

رايموند وليامز
الثقافة والمجتمع

ر. ج. فوربس و. ا. ج. ديكستر هور
تاريخ العلم والتكنولوجيا
٢ ج

ليستردبل راى
الأرض الغامضة

والتر آلن
الرواية الانجليزية

لويس فارجاس
المرشد الى فن المسرح

فرانسوا دوماس
آلهة مصر

د. قدرى حفنى وآخرون
الانسان المصرى على الشاشة

اولج فولكف
القاهرة مدينة الف ليلة وليلة

هاشم النحاس
الهوية القومية فى السينما

ديفيد وليام ماكدوال
مجموعات النقود · صيانتها تصنيفها — عرضها

عزيز الشوان
الموسيقى تعبير نغمى ومنطق

د. محسن جاسم الموسوى
عصر الرواية

ديلان توماس
مجموعة مقالات نقدية

جون لويس
الانسان ذلك الكائن الفريد

جول ويست
الرواية الحديثة · الانجليزية والفرنسية

د. عبد المعطى شعراوى
المسرح المصرى المعاصر أصله وبدايته

انور المعداوى
على محمود طه الشاعر والانسان

بيل شول وادنيت
القوة النفسية للأهرام

صفاء خلوصى
فن الترجمة

رالف ئى ماتلو
تولستوى

فكيتور برومبير
ستندال

فيكتور هوجو
رسائل واحاديث من المنفى

فيرنر هيزنبرج
الجزء والكل « محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية »

سدنى هوك
التراث الغامض · ماركس والماركسيون

ف. ع. ادينكوف
فن الأدب الروائى عند تولستوى

هادى نعمان الهيتى
ادب الأطفال « فلسفته ، فنونه ، وسائطه »

د. نعمة رحيم العزاوى
احمد حسن الزيات كاتبا وناقدا

د. فاضل احمد الطائى
اعلام العرب فى الكيمياء

جلال العشرى
فكرة المسرح

هنرى باربوس
الجحيم

د. السيد عليوة
صنع القرار السياسى فى منظمات الادارة العامة

جاكوب برونوفسكى
التطور الحضارى للانسان

د. روجر ستروجان
هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟

كاتى ثير
تربية الدواجن

ا. سبنسر
الموتى وعالمهم فى مصر القديمة

د. ناعوم بيتروفيتش
النحل والطب

جوزيف داهموس
سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى

د. ليوناير تشامبرزرايت
سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ازاء مصر

د. جون شندلر
كيف تعيش ٣٦٥ يوما فى السنة

بيير البير
الصحافة

د. غبريال وهبة
دور الكوميديا الالهية لدانتى فى الفن التشكيلى

د. رمسيس عوض
الأدب الروسى قبل الثورة البلشفية وبعدها

د. محمد نعمان جلال
حركة عدم الانحياز فى عالم متغير

فرانكلين ل. باومر
الفكر الأوروبى الحديث ٤ ج

شوكت الربيعى
الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى

د. محى الدين احمد حسين
التنشئة الأسرية والأبناء الصغار

ج. دادلى اندرو
نظريات الفيلم الكبرى

جوزيف كونراد
مختارات من الأدب القصصى

د. جوهان دورشنر
الحياة فى الكون كيف نشأت واين توجد

جماعة من العلماء الأمريكيين
مبادرة الدفاع الاستراتيجى حرب الفضاء

د. السيد عليوة
ادارة الصراعات الدولية

د. مصطفى عنانى
الميكروكمبيوتر

مجموعة من الكتاب اليابانيين القدماء والمحدثين
مختارات من الأدب اليابانى
الشعر — الدراما — الحكاية — القصة القصيرة

جابرييل باير
تاريخ ملكية الأراضي في مصر الحديثة

انطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج
اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

دوايت سوين
كتابة السناريو للسينما

زافيلسكى ف. س
الزمن وقياسه (من جزء من البليون جزء من الثانية وحتى مليارات السنين)

مهندس ابراهيم القرضاوى
اجهزة تكييف الهواء

بيتر رداى
الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى

جوزيف داهموس
سبعة مؤرخين في العصور الوسطى

س. م. بورا
التجربة اليونانية

د. عاصم محمد رزق
مراكز الصناعة في مصر الاسلامية

رونالد . سمسسون ونورمان د. اندرسون
العلم والطلاب والمدارس

د. انور عبد الملك
الشارع المصرى والفكر

والت وتيمان روستو
حوار حول التنمية الاقتصادية

فرد س. هيس
تبسيط الكيمياء

جون لويس بوركهارت
العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية في عهد محمد على

الان كاسبيار
التذوق السينمائى

سامى عبد المعطى
التخطيط السياحى في مصر بين النظرية والتطبيق

د. هويل وشاندرا ويكراما سينج
البذور الكونية

حسين حلمى المهندس
دراما الشاشة (بين النظرية والتطبيق) للسينما والتليفزيون ٢ جـ

روى روبرتسون
الهيروين والايدز وأثرهما في المجتمع

دور كاس ماكليود
صور افريقية • نظرة على حيوانات افريقيا

هاشم النحاس
نجيب محفوظ على الشاشة

د. محمود سرى طه
الكومبيوتر في مجالات الحياة

بيتر لورى
المخدرات حقائق نفسية

بوريس فيدوروفيتش سيرجيف
وظائف الأعضاء في الألف الياء

ويليام بينر
الهندسة الوراثية للجميع

ديفيد الدرتون
تربية أسماك الزينة

احمد محمد الشنوانى
كتب غيرت الفكر الانسانى

جون ر. بورر وميلتون جولدينجر
الفلسفة وقضايا العصر ٣ جـ

ارنولد توينبى
الفكر التاريخى عند الاغريق

د. صالح رضا
ملامح وقضايا في الفن التشكيلى المعاصر

م. هـ. كنج واخرون
التغذية في البلدان النامية

جورج جاموف
بداية بلا نهاية

د. السيد طه السيد أبو سديره
الحرف والصناعات في مصر الاسلامية منذ الفتح العربى حتى نهاية العصر الفاطمى

جاليليو جاليليه
حوار حول النظامين الرئيسيين للكون ٣ جـ

اريك موريس والان هو
الارهاب

سيرل الدريد
اخناتون

ارثر كيستلر
القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم

ب. كوملان
الأساطير الاغريقية والرومانية

د. توماس ا. هاريس
التوافق النفسى – تحليل المعاملات الانسانية

لجنة الترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة
الدليل البيبليوجرافى
روائع الآداب العالمية جـ ١

روى ارمز
لغة الصورة في السينما المعاصرة

ماهاى متشيو
الثورة الاصلاحية في اليابان

بول هاريسون
العالم الثالث غدا

ميكائيل البى وجيمس لفلوك
الانقراض الكبير

ادامز فيليب
دليل تنظيم المتاحف

فيكتور مورجان
تاريخ النقود

محمد كمال اسماعيل
التحليل والتوزيع الأوركسترالى

ابو القاسم الفردوسى
الشاهنامة ٢ جـ

بيرتون بورتر
الحياة الكريمة ٢ جـ

جاك كرابس جونيور
كتابة التاريخ في مصر القرن التاسع عشر

محمد فؤاد كوبريلى
قيام الدولة العثمانية

توني بار
التمثيل للسينما والتليفزيون

تاجور شين بين ... وآخرون
مختارات من الآداب الآسيوية

ناصر خسرو علوى
سفرنامة

نادين جورديمر وجريس أوجو، وآخرون
سقوط المطر وقصص اخرى

احمد محمد الشنوانى
كتب غيرت الفكر الانسانى ٧ جـ

جان لويس بورى وآخرون
في النقد السينمائى الفرنسى

العثمانيون في أوروبا
بول كولز

وريس بير براد
صناع الخلود

ريجموند هير
جماليات فن الاخراج

جوناثان ريلي سميث
الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية

الفريد ج. بتلر
الكنائس القبطية القديمة فى مصر ٢ جـ

ريتشارد شاخت
رواد الفلسفة الحديثة

ترانيم زرادشت
من كتاب الأفستا المقدس

الحاج يونس المصرى
رحلات فارتيما

هربرت شيلر
الاتصال والهيمنة الثقافية

برتراند راسل
السلطة والفرد

بيتر نيكوللز
السينما الخيالية

ادوارد ميرى
عن النقد السينمائى الأمريكى

نفتالى لويس
مصر الرومانية

ستيفن اورمنت
التاريخ من شتى جوانبه ٣جـ

مونى براج واخرون
السينما العربية من الخليج الى المحيط

فانس بكارد
انهم يصنعون البشر ٢ جـ

جابر محمد الجزار
ماستريخت

اسرار كريم الله
من هم التتار

ج. س. فريزر
الكاتب الحديث وعالمه
٢ جـ

سوريال عبد الملك
حديث النهر
من روائع الاداب الهندية

لوريتو تود
مدخل الى علم اللغة

اسحق عظيموف
الشموس المتفجرة
اسرار السوبر نوفا

مارجريت روز
ما بعد الحداثة

د. بيارد دودج
الأزهر فى ألف عام

ستيفن رانسيمان
الحملات الصليبية

هـ. ج. ولز
معالم تاريخ الانسانية
٤ جـ

جوستاف جرونيباوم
حضارة الاسلام

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ
رحلة بيرتون الى مصر والحجاز
٣ جـ

جلال عبد الفتاح
الكون ذلك المجهول

ارنولد جزل واخرون
الطفل من الخامسة الى العاشرة
٢ جـ

بادى اونيمود
افريقيا — الطريق الآخر

د. محمد زينهم
فن الزجاج

برونسلاو مالينوفسكى
السحر والعلم والدين

ادم متز
الحضارة الاسلامية

فانس بكارد
انهم يصنعون البشر

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ
يوميات رحلة فاسكو داجاما

ايفرى شاتزمان
كوننا المتمدد

سونداري
الفلسفة الجوهرية

مارتن فان كريفلد
حرب المستقبل

فرانسيس ج. برجين
الاعلام التطبيقى

عبده مباشر
البحرية المصرية من محمد على للسادات

ج. كارفيل
تبسيط المفاهيم الهندسية

توماس ليبهارت
فن المايم والبانتوميم

ادوارد دى بونو
التفكير المتجدد

وليام هـ. ماثيور
ما هى الجيولوجيا

كريستيان ساليه
السيناريو فى السينما الفرنسية

بول وارن
خفايا نظام النجم الأمريكى

جورج ستاينر
بين تولستوى ودوستويفسكى
٢ جـ

يانك لامزين
رومانتيكية والواقعية

محمود سامى عطا الله
الفيلم التسجيلى

جوزيف بتس
رحلة جوزيف بتس

ستانلى جيه سولومون
انواع الفيلم الأمريكى

مارى س. ناش
الحمر والبيض والسود

جوزيف م. بوجز
فن الفرجة على الأفلام

كريستيان ديروش نوبلكور
المرأة الفرعونية

جوزيف نيدهام
موجز تاريخ العلم والحضارة فى الصين

ليوناردو دافنشى
نظرية التصوير

ت. ج. هـ. جيمز
كنوز الفراعنة

رودولف فون هابسبرج
رحلة الأمير ردولف الى الشرق
٣ جـ

مالكوم براديرى
الرواية اليوم

وليم مارسدن
رحلة ماركو بولو ٣ جـ

هنرى بيرين
تاريخ أوربا فى العصور الوسطى

ديفيد شيدر
نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر

اسحق عظيموف
العلم وآفاق المستقبل

رونالد دافيد لانج
الحكمة والجنون والحماقة

كارل بوبر
بحثا عن عالم أفضل

نورمان كلارك
الاقتصاد السياسى للعلم والتكنولوجيا

السيد نصر الدين السيد
اطلالات على الزمن الآتى

ممدوح عطية
البرنامج النووى الاسرائيلى والأمن القومى العربى)

د. ليوبوسكاليا
الحب

ايفور ايفانس
مجمل تاريخ الأدب الانجليزى

هيربرت ريد
التربية عن طريق الفن

وليام بينز
معجم التكنولوجيا الحيوية

الفين توفلر
تحول السلطة ٢ ج

يوسف شراره
مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية

رولاند جاكسون
الكيمياء فى خدمة الانسان

ت ج. جيمز
الحياة أيام الفراعنة

جرج كاشمان
لماذا تنشب الحروب ٢ ج

حسام الدين زكريا
انطون بروكنر

ونفرد هولمز
كانت ملكة على مصر

جيمس هنرى برستد
تاريخ مصر

بول دافيز
الدقائق الثلاث الأخيرة

جوزيف وهارى فيلدمان
دينامية الفيلم

ج. كونتنو
الحضارة الفينيقية

ارنست كاسيرر
فى المعرفة التاريخية

كنت ا. كتشن
رمسيس الثانى

جان بول سارتر وآخرون
مختارات من المسرح العالمى

روزاليند ، وجاك يانسن
الطفل المصرى القديم

نيكولاس ماير
شرلوك هولمز

ميخيل دى ليبس
الفئران

جوسيبى دى لونا
موسولينى

الوير جرايت
موتسارت

روبرت سكولز وآخرون
آفاق أدب الخيال العلمى

ب. س ديفيز
المفهوم الحديث للمكان والزمان

س. هوارد
أشهر الرحلات الى غرب افريقيا

و. بارتولد
تاريخ الترك فى آسيا الوسطى

فلاديمير تيمانيانوف
تاريخ أوربا الشرقية

جابرييل جارسيا ماركيز
الجنرال فى المتاهة

هنرى برجسون
الضحك

د. مصطفى محمود سليمان
الزلازل

م. و. ثريج
ضمير المهندس

ا. ر جرنى
الحيثيون

ستينو موسكاتى
الحضارات السامية

د البرت حورانى
تاريخ الشعوب العربية

رقم الايداع بدار الكتب ١٣٩٢٠/١٩٩٨

ISBN — 977 — 01 — 5941 — 7

شغلت قضية القضاء والقدر، أو التساؤل عما إذا كان الإنسان مخيراً أو مسيراً، الفكر الإسلامى ردحاً طويلاً فى القرون الأولى للحضارة الإسلامية، واتخذت القضية فى بعض مراحلها أبعاداً سياسية تجاوزت حد الخلاف الدينى والفقهى، حيث اتخذ منها البعض سنداً للتشكيك فى شرعية نظام الحكم، بينما استغلها الحكام فى بعض الأحيان لتبرير تصرفاتهم الجائرة وكأنما هى قدر قدره الله على البشر وليس لهم هم سلطان فى دفعها. ويسعى هذا الكتاب إلى بحث جذور ذلك الخلاف، واستعراض آراء الفرق المختلفة، ويلتمس الطريق نحو فهم المنظور الإسلامى الصحيح للقضاء والقدر، حيث يرى أن الفكر الإسلامى قد طور الفكرة ونقلها نقلة حضارية مهمة، ويرى أن الروح العامة للقرآن الكريم تحمل الإنسان مسئولية عمله مع عدم إغفال لطف الله ورحمته وهدايته، ويحاول أن يستشف تأثيرات الحضارات الأقدم التى تسربت فى تلك العصور إلى الفكر الإسلامى فى هذا المجال.